
Bibliotheca Alexandrina
0374991



جامعة القاهرة
كلية دار العلوم
قسم الشريعة

ما لا يجري القياس فيه

رسالة مقدمة
لنيل درجة الماجستير في الشريعة

إعـداد
محمد نصار الحريتي
المعيد بكلية الشريعة ـ جامعة الكويت

إشـراف
الأستاذ الدكتور
محمد بلتاجي حسـن
رئيس قسم الشريعة وعميد كلية دار العلوم الأسبق

١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م



جامعة القاهرة
كلية دار العلوم
قسم الشريعة

ما لا يجري القياس فيه

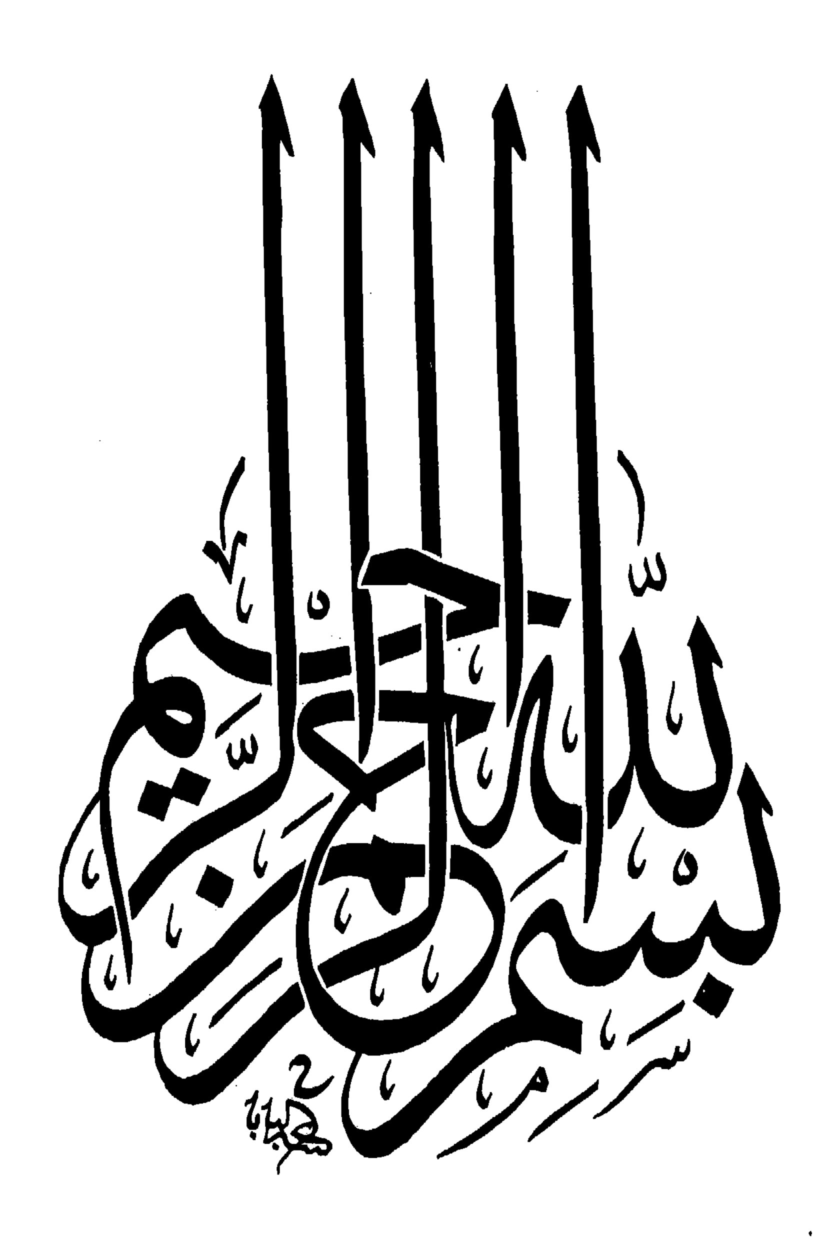
رسالة مقدمة
لنيل درجة الماجستير في الشريعة

إعـداد
محمد نصار الحريتي
المعيد بكلية الشريعة ـ جامعة الكويت

إشـراف
الأستاذ الدكتور
محمد بلتاجي حسـن
رئيس قسم الشريعة وعميد كلية دار العلوم الأسبق

١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م




بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمـــة



إن الحمد لله نحمده ونستعينه ، ونستغفره ونستهديه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

وبعد ..

فإن القياس له شأنه العظيم بين مصادر التشريع ، لأن عن طريقه تتم الإحاطة بالمقاصد التي شرعت من أجلها الأحكام جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد، وبه يحصل الاطلاع على أسرار الشريعة ودقائق حكمها البديعة لأنه المرشد لعلل الأحكام .

وبما أن النصوص الشرعية متناهية والحوادث غير متناهية فليس أمام المجتهد لمعرفة حكم كل حادثة متجددة إلا القياس وما يتعلق به من وجوه الاستدلال .

فالقياس إذن رفيع الجانب جدير بالاهتمام ، والفهم الكامل ، والتعمق لدراسة جوانبه المختلفة .

هذا وقد اختلف الأصوليون في أكثر مسائل القياس ، ومن ذلك حجيته . والقائلون بحجيته اختلفوا في بعض المسائل هل يجري فيها القياس أم لا ؟ وهي [المعدول به عن القياس ــ التقديرات ــ الإبدال ــ أحكام العبادات ــ الحدود ـ الكفارات ـ الأسباب ـ الشروط ـ الموانع ـ اللغات ـ الأصل الثابت بالإجماع ـ الأصل الثابت بالقياس] .

فمن هنا أحببت أن أقوم بدراسة المسائل التي قيل إن القياس لا يجري فيها ومدى أثر ذلك على الفروع الفقهية .



الدراسات السابقة :

لقد سبقت في هذا الموضوع من قبل مشايخ وأساتذة فضلا ومن أهم هذه الدراسات :

[١] كتاب " نبراس العقول" للشيخ عيسى منون الذي تناول أغلب موضوعات البحث ، وتناول أدلة هذه الموضوعات ومناقشتها .
إلا أنه لم يذكر أمثلة على هذه الموضوعات إلا قليلاً جداً .

[٢] " الاجتهاد فيما لا نص فيه" للدكتور الطيب خضري السيد والذي تناول كذلك أغلب موضوعات البحث تناولاً سلساً وعرضاً رائعاً إلا أنه لم يذكر من التطبيقات الفقهية إلا القليل إلى حد المثال أو المثالين ، وكذلك لم يذكر من الأدلة إلا الدليل أو الدليلين بصورة موجزة .

[٣] " المهذب في علم أصول الفقه المقارن" للدكتور عبد الكريم النمله والذي تناول كذلك أغلب موضوعات البحث بعرض رائع وبصورة شمولية إلا أنه كذلك لم يُورد من الأمثلة إلا المثال أو المثالين ولم يعرض من الأدلة إلا الدليل أو الدليلين التي يرى أنها الأشمل .

[٤] " إثبات العقوبات بالقياس" للدكتور عبد الكريم النمله ولقد وجدته وافياً لأدلة المذاهب في القياس في الحدود والكفارات ، كما ذكر الكثير من التطبيقات الفقهية في الحدود والكفارات ، ولكن لم يسترسل في مناقشة هذه التطبيقات بل كانت مناقشاته مجملة في ذلك .

[٥] " دراسات حول الإجماع والقياس" للدكتور شعبان محمد إسماعيل ، ولقد تناول أكثر موضوعات البحث بأسلوب سهل وسلس ، ولقد استفدت منه



كثيراً ، إلا أنه لم يشر إلى الأمثلة إلا القليل وبصورة موجزة ولم يتطرق إلى الأدلة إلا بصورة موجزة كذلك .

[٦] " المعدول به عن القياس" للدكتور عمر عبد العزيز ، ولقد وجدته فريدا في بابه واستفدت منه كثيراً ، ولقد تعرض لأدلة المذاهب في القياس على المعدول به عن القياس بصورة شاملة مستفيضة ومأصلة ، وبأسلوب سلس ، ولقد أكثر من ذكر الأمثلة على الفروع التي قيل إنها قد ثبتت بدليل معدول عن القياس ، ولكن لم يبين الدكتور عمر عبد العزيز في أغلب هذه الفروع ما هي الفروع الأخرى التي يمكن أن يقاس عليها ، ولم يسترسل في مناقشة ذلك .

[٧] "السبب عند الأصوليين" ، وقد تناول الدكتور عبد العزيز الربيعة القياس في الأسباب بصورة مستفيضة حتى أنني لم أستطع أن أضيف على أدلته ومناقشته للمذاهب سوى تهذيب ماقدمه ، ولكن لم يتطرق الدكتور الربيعة إلى الأمثلة إلا بصورة عابرة .

ويمكن أن نتوصل إلى الجديد في هذه الرسالة وهو :

(أ) محاولة استقصاء الأدلة استقصاءً شافياً مع مناقشتها والترجيح بينها .

(ب) الإكثار من الفروع الفقهية وبيان إدراجها ضمن هذه المسائل ومناقشة الاعتراضات على ذلك مع الترجيح .

(جـ) تناولت بعض المسائل التي لم أجد ــ حسب علمي ــ من تناولها في الدراسات المعاصرة مثل :

١ ــ القياس على الأصل الثابت بالإجماع .

٢ ــ القياس على الأصل الثابت بالقياس .



٣ ـ القياس على ما دل الدليل على الاختصاص .

٤ ـ القياس على ما لا يعقل المعنى في مورد النص .

٥ ـ القياس على ما يعقل المعنى ولكن لا يلفي مشاركاً .

خطة البحـث:

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب :

الباب الأول : تعريف القياس وأركانه وحجيته .

وفيه فصلان :

الفصل الأول : تعريف القياس وأركانه ، وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تعريف القياس لغة ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : تناول أهل اللغة لمعنى القياس في اللغة .

المطلب الثاني : تناول الأصوليين لمعنى القياس في اللغة .

المبحث الثاني : تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين .

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : تعريف البيضاوي .

المطلب الثاني : الاعتراضات الموجهة لهذا التعريف .

المطلب الثالث : تعريف ابن الحاجب للقياس .

المطلب الرابع : الاعتراضات الموجهة لهذا التعريف .

المطلب الخامس : الموازنة بين التعريفين المختارين .

المبحث الثالث : أركان القياس ، وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : الأصل المقيس عليه .

المطلب الثاني : الفرع المقيس .















المسألة السابعة : قياس من جامع في نهار رمضان ناسياً على من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسيا في عدم وجوب القضاء والكفارة .

المسألة الثامنة : هل يقاس الخوف من الحريق أو الغرق أو ما شابههما على الخوف في القتال بأن تصلى الصلاة في هذه الحالات صلاة الخوف قياساً على الخوف في حال القتال .

الفصل الثاني : التطبيقات الفقهية في القياس في الحدود والكفارات .

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : التطبيقات الفقهية في القياس في الحدود .

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : قياس الزاني المكره علي الزاني المختار في وجوب الحد .

المطلب الثاني : قياس اللائط على الزاني في وجوب الحد .

المطلب الثالث : قياس النباش على السارق في وجوب القطع .

المبحث الثاني : التطبيقات الفقهية في القياس في الكفارات .

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : قياس القتل العمد على القتل الخطأ في وجوب الكفارة .

المطلب الثاني : قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفارة بسبب الجماع في نهار رمضان .

المطلب الثالث : قياس من جامع في يومين من رمضان ولم يكفر عن اليوم الأول على من جامع في رمضانين ولم يكفر عن جماعه في رمضان الأول حتى دخل رمضان الثاني في وجوب كفارتين .



المطلب السادس : قياس سائمة الخيل على بهيمة الأنعام في وجوب الزكاة .

المطلب السابع : قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية .

المبحث الثاني : التطبيقات الفقهية في القياس في المقدرات .

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : قياس نتاج السائمة التى ماتت أصولها قبل مضي الحول إذا بلغ النتاج نصاباً وتم عليه باقي الحول على أصولها في وجوب الزكاة .

المطلب الثاني : قياس مقدار جلد شارب الخمر على مقدار جلد القاذف.

المطلب الثالث : قياس مقدار جلد اللائط غير المحصن على مقدار جلد الزاني غير المحصن .

المبحث الثالث : التطبيقات الفقهية في القياس في الأبدال .

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : قياس هدى الإحصار على هدى محظورات الإحرام في الانتقال إلى الصوم عند عدم وجود الهدي .

المطلب الثاني : قياس الهدي المترتب على ترك واجب من واجبات الحج على الهدى المترتب على فعل محظور من محظورات الإحرام في الانتقال إلى الصوم عند عدم وجوب الهدي .



التمهيـــــــد



الفصل الأول
تعريف القياس وأركانه

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تعريف القياس لغة .

المبحث الثاني : تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين .

المبحث الثالث : في أركان القياس .



المبحث الأول

تعريف القياس لغة

المطلب الأول

تناول أهل اللغة لمعنى القياس في اللغة

– القياس في اللغة التقدير(*) للشيء بما يماثله ، يقال : " قاس الشيء ، يقيسه قيساً وقياساً ،واقتاسه وقيسه ، إذا قدره على مثاله .

ومنه قول الشاعر :

فهن بالأيدى مقيساتـــه مقدرات ومخيطاتـــه[١]

والمقياس المقدار ، والقيس والقاس القدر ، يقال : قيس رمح وقاسه[٢].

والمقايسة مفاعلة من القياس ، ويقال : هذه خشبة قيس أصبع أى قدر أصبع ، ويقال قايست بين شيئين إذا قادرت بينهما ، وقاس الطبيب قعر الجرامة قيساً إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها[٣].

والقائس هو الذى يقوم بالمقايسة وفي حديث الشعبي " أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج ، أى الذي يقيس الشجة ويتعرف غورها بالميل الذى يدخله فيها ليعتبرها[٤] .

والمقياس " ماقيس به " أى الآلة التى يقاس بها كالذراع والمتر[٥].

(*) ومعنى التقدير : أن يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالأخر مثل قولهم : " قست الثوب بالذراع" أى قدرت الثوب بالذراع (انظر اتحاف ذوى البصائر ٨/٧).

(١) انظر لسان العرب لابن منظور ٣٥٣/٥ ، القاموس المحيط ٧٧٨/٢ ، ٧٧٩ ، مختار الصحاح ص ٩٢ .

(٢) انظر لسان العرب ٣٥٣/٥ .

(٣) انظر لسان العرب ٣٥٣/٥ ، روضة الناظر مع شرحه اتحاف ذوى البصائر ٨/٧ .

(٤) انظر لسان العرب ٣٥٣/٥ ، القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ١٢.

(٥) المصدر السابق .



المبحث الأول

تعريف القياس لغة

المطلب الأول

تناول أهل اللغة لمعنى القياس في اللغة

ـ القياس في اللغة التقدير (*) للشيء بما يماثله ، يقال : " قاس الشيء ، يقيسه قيساً وقياساً ،واقتاسه وقيسه ، إذا قدره على مثاله .

ومنه قول الشاعر :

فهنّ بالأيدى مقيساته مقدرات ومخيطاته[١]

والمقياس المقدار ، والقيس والقاس القدر ، يقال : قيس رمح وقاسه[٢].

والمقايسة مفاعلة من القياس ، ويقال : هذه خشبة قيس أصبع أى قدر أصبع ، ويقال قايست بين شيئين إذا قادرت بينهما ، وقاس الطبيب قعر الجراحة قيساً إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها[٣].

والقائس هو الذى يقوم بالمقايسة وفي حديث الشعبي " أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج ، أى الذي يقيس الشجة ويتعرف غورها بالميل الذى يدخله فيها ليعتبرها[٤] .

والمقياس " ماقيس به " أى الآلة التى يقاس بها كالذراع والمتر[٥].

(*) ومعنى التقدير : أنْ يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالأخر مثل قولهم : " قست الثوب بالذراع" أى قدرت الثوب بالذراع (انظر اتحاف ذوى البصائر ٨/٧).

(١) انظر لسان العرب لابن منظور ٣٥٣/٥ ، القاموس المحيط ٧٧٨/٢ ، ٧٧٩ ، مختار الصحاح ص ٩٢ .

(٢) انظر لسان العرب ٣٥٣/٥ .

(٣) انظر لسان العرب ٣٥٣/٥ ، روضة الناظر مع شرحه اتحاف ذوى البصائر ٨/٧ .

(٤) انظر لسان العرب٣٥٣/٥،القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص١٢، سنن البيهقي١٧٤/١٠

(٥) المصدر السابق .



الثانى : أنه مشترك اشتراكا[١] لفظيا بين التقدير ، والمســـــــاواة ، والمجموع المركب منهما ، وذلك لأن اللفظ قد استعمل فيها ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

فمثال التقدير : " قست الثوب بالمتر" أى قدرته به .

ومثال المساواة : " فلان لا يقاس بفلان " أى لا يساويه .

ومثال المجموع المركب منهما : حيث يراد التقدير والمساواة معا ــ **قولنا :** " قست النعل بالنعل " أى قدرته به وساويته[٢].

وممن ذهب إلى هذا العضد[٣] حيث يقول [٤]:" القياس التقدير والمساواة قال : قست النعل بالنعل ، أي قدرته به فساواه ، وقست الثوب بالذراع ، أي قدرته به ، وفلان لا يقاس بفلان ، أي لا يساويه ".

ولهذا يقول أمير بادشاه[٥] " والحاصل ، أن المفهوم فى الشرح العضدى اشترك بين المعانى الثلاثة المذكورة "[٦].

---

(١) المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او أكثر وضعا أولا ، من حيث هما مختلفان ويسمى المشترك اللفظي . انظر المغني في أصول الفقه ص ١٢٢ ، نهاية السول مع شرح البدخشي ٣٠١/١ .

(٢) انظر نبراس العقول ص ٩ ، إتحاف ذوى البصائر ١٠/٧ ، السبب عند الأصوليين ٨٣/٢ ـ ٨٦، أصول الفقه لأبى النور ٢٢١/٤ .

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي ، الملقب بعضد الدين ، الشافعي الأصولي المنطقي المتكلم الأديب ، من آثاره العلمية : شر مختصر ابن الحاجب في الأصول والمواقف فى أصول الدين توفى رحمه الله سنة ٧٥٦ هـ .
انظر : الفتح المبين ١٦٦/٢ ، الدرر الكامنة ٤٢٩/٢ ، الاعلام ٢٩٥/٣.

(٤) مختصر المنتهى ٢٠٤/٢ ، والسبب عند الأصوليين ٨٥/٢ ، ٨٦ .

(٥) هو العلامة الكامل والأستاذ الفاضل محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخرساني البخاري المكي .

(٦) تيسير التحرير ٢٦٤/٣ ، والسبب عند الأصوليين ٨٦/٢.



الثالث : مشترك اشتراكاً معنوياً[١] بين التقدير والمساواة أى أنه حقيقة فى التقدير ، ويكون المطلوب به شيئان ، وهما :

(١) معرفة مقدار الشيء مثل " قست الثوب بالذراع " .

(٢) التسوية فى مقدار الشيء ، مثل " فلان لا يقاس بفلان" أى لا يساويه .

فهنا صار " التقدير " كلي تحته فردين : أحدهما استعلام القدر ، والآخر التسوية فى المقدار .

وقد رجح الكمال بن الهمام[٢] وكذلك الأميربادشاه هذا المذهب[٣] وذلك لأن كلا من الاشتراك اللفظي والمجازي خلاف الأصل ، لأن الاشتراك اللفظى ـ كما هو رأى المذهب الثاني ـ يحتاج إلى تعدد فى الوضع وتعدد فى القرينة، لأن كلا من المعانى يحتاج إلى قرينة عند إرادته ، والأصل عدم التعدد فيهما[٤].

والمذهب الأول ورد فيه استعمال المجاز، والمجاز خلاف الأصل، لأنه يحتاج إلى قرينة عند استعمال المعنى المجازى تمنع من استعمال المعنى

---

(١) المشترك المعنوي هو تعدد اللغة واتخاذ المعنى ويسمى متواطئا وهو الكلي الذي استوت أفراده في معناه كالإنسان والرجل والمرأة ، فإن حقيقة الإنسانية والذكورة والأنوثة مستوية في جميع الأفراد وإنما التفاصيل بينهما بأمور أخر زائدة على مطلق الماهية ، انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص ٢١ .

(٢) هو عبد الله بن عبد الواحد بن عبد الحميد ، الفقيه الحنفي الأصولي المتكلم النحوي ، المشهور بابن الهمام ، من آثاره العلمية : التحرير في أصول الفقه ، وشرح فتح القدير ، وزاد الفقير في الفقه توفي سنة ٨٦١ هـ رحمه الله ، انظر الفتح المبين ٣٩/٣ ، الأعلام ٢٥٥/٦ ، شذرات الذهب ٤٣٧/٦ .

(٣) انظر تيسير التحرير ٢٦٣/٣ ، ٢٦٤ .

(٤) انظر القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ١٤ .



الحقيقى ، بينما الحقيقة لا تحتاج إليها حيث إن الأصل فى الكلام الحقيقة وعدم الاحتياج إلى القرائن[١].

وإذا انتفى الاشتراك اللفظي والمجازي تعين الاشتراك المعنوى وهو أولى منهما لأنه لا يحتاج إلى تعدد في الوضع ولا في القرينة [٢].

وقد علل ابن أمير الحاج [٣] أن من أسباب ترجيح هذا المذهب بأن التواطؤ[٤] ـ وهو القدر المشترك بين التقدير والمساواة ـ مقدم على الاشتراك اللفظى وعلى المجاز إذا أمكن وقد أمكن [٥].

ولكن ذهب البعض إلى ترجيح المذهب الثانى لأن المشترك المعنوى لابد فيه من قدر مشترك بين التقدير والمساواة ، والمساواة هنا لازمة ، فالقول بالاشتراك اللفظي أصح لأن هنا نوعاً من النقل شاع اللفظ فى المنقول إليه ، حتى عاد حقيقة عرفية ، فحصل الاشتراك اللفظي[٦].

---

(١) انظر اتحاف ذوي البصائر ٧/١٠ ، ١١ .

(٢) انظر القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ١٤ .

(٣) هو محمد بن محمد الحسن الحلبي المعروف بابن أمير الحاج ، الفقيه الحنفي الأصولي ، من آثاره العلمية ، التقرير والتحبير في أصول الفقه وحلية المحلى في الفقه ، توفي رحمه الله سنة ٨٧٩هـ ، انظر ترجمته الفتح المبين ٦٦/٢، النجوم الزاهرة (١١٤/١١)، شذرات الذهب (٢٢٣/٦).

(٤) التواطؤ : هو كون المعنى الواحد مستوياً في باقي أفراده من غير اختلاف أو تفاوت فيها، كالإنسان والرجل والمرأة ، فإن حقيقة الإنسانية والذكورة والأنوثة مستوية في جميع الأفراد وإنما التفاضل بينهما بأمور أخرى زائدة على مطلق الماهية . انظر آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي ، القسم الأول ص ٢١ .

(٥) انظر التقرير والتحبير ١١٧/٣.

(٦) انظر القياس بين مؤيديه ومعارضيه ، د. عمر سليمان الأشقر ، ص ١٤ ، ١٥ .



الرابع : أنه الاعتبار يقال قست الشيء إذا اعتبرته ، أقيسه قيساً وقياساً، ومنه قيس الرأي ، وسمى " امرؤ القيس "[١] لاعتباره الأمور برأيه[٢].

الخامس : أنه التمثيل والتشبيه ، وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد " التعريف" لا الاسم [٣].

السادس : أنه مأخوذ في اللغة من المماثلة من قولهم : هذا قياس هذا أي مثله ، وسمي القياس قياساً ، لأنه الجمع بين المتماثلين في الحكم[٤].

السابع : أنه مأخوذ من الإصابة من قولهم قست الشيء إذا أصبته .

فسمي القياس قياساً لأن القائس يصيب به الحكم [٥].

الترجيــح :

والذي يترجح لي هو المذهب الثاني لقوة أدلة هذا المذهب وصمودها أمام مناقشة المعترضين بخلاف المذاهب الأخرى .

---

(١) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي ، أشهر شعراء العرب على الإطلاق يماني الأصل ، مولده بنجد اشتهر بلقبه ، واختلف المؤرخون في اسمه فقيل خندج وقيل مليكه وقيل عدي ، توفي سنة ٨٠ هـ ، انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٠٥ أو ٥٢/١ ـ ٨٦ ، تهذيب الأسماء واللغات ١٢٥/١ ، المزهر ٤٤٣/٢ ، الأعلام ٣٥١/١ .

(٢) انظر البحر المحيط ٦/٥ ، إرشاد الفحول ١٢٥/٢ .

(٣) انظر البحر المحيط ٦/٥ .

(٤) قواطع الأدلة ٢/٤ ، ٤ ، انظر البحر المحيط ٦/٥ .

(٥) قواطع الأدلة ٢/٤ ، انظر البحر المحيط ٦/٥ .



المبحث الثاني

تعريف القياس فى اصطلاح الأصوليين

ذكر علماء الأصول للقياس عدة تعريفات ، وهي على كثرتها وتنوعها تمثل اتجاهين :

الاتجاه الأول : نظر إلى أن للمجتهد دخلاً في القياس ، حيث أدرك العلة الجامعة بين الأصل والفرع ، فأثبت للفرع حكماً شرعياً لم يكن موجوداً إلحاقاً له بالأصل المنصوص عليه .

وهذا كله من عمل المجتهد . وممن ذهب إلى هذا الاتجاه : أبو بكر الباقلاني ، والغزالي ، والبيضاوي ، وابن السباعي وغيرهم .

الاتجاه الثاني : نظر إلى أن حكم الفرع الذي ثبت بالقياس إنما هو ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه ، وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد ، بواسطة العلة ، فعمل المجتهد إنما هو إظهار الحكم في الفرع بسبب اتحاد العلة ، وليس إثبات الحكم . وممن ذهب إلى هذا المذهب الآمدي ، وابن الحاجب ، والكمال بن الهمام [١].

وسوف نختار من كل اتجاه تعريفاً ثم نشرح هذا التعريف ، ونوازن بين التعريفين .

---

(١) انظر دراسات حول الإجماع والقياس ص ١٨٨ ، ١٨٩ ، اتحاف ذوي البصائر ١٣/٧ ـ ١٦.



المطلب الأول

تعريف البيضاوي [١]

" هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت "[٢].

الشرح : قوله " إثبات " جنس يشمل كل إثبات سواء كان إثباتاً لمثل حكم الأصل في الفرع وهو قياس المساواة .

أو إثبات لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة فيه وهو يعرف بقياس العكس [٣].

والإثبات هو إدراك النية على سبيل الإيجاب ، لكن المراد منه في التعريف هو مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفى ، وسواء كان على سبيل العلم ، أم على سبيل الاعتقاد ، أم على سبيل الظن .

وإنما قلنا : إن معنى الإثبات ذلك لأن القياس يجري في المثبتات والمنفيات ، كما يكون مقطوعاً ، ومظنوناً .

---

(١) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي نسبة إلى " بيضاء " مدينة بفارس كانت ولادته عام (٥٨٥هـ) تقريباً ووفاته عام (٦٨٥هـ) على الأصح ، وصف بأنه بارع في الفقه والأصول وجامع بين المنقول والمعقول .
من أهم مصنفاته : أنوار التنزيل في التفسير ، والغاية القصوى في الفقه وغيرها ، انظر ترجمته : بغية الوعاة (٥٠/٢) ، طبقات الشافعية الكبري (١٥٧/٨).

(٢) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، تأليف الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الاسنوى الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ، ٢/٤ ، شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني " ٦٧٤هـ ـ ٧٤٦هـ " ٦٣٤/٢.

(٣) اتحاف ذوي البصائر ٢٨/٧ ، ٢٩ ، حجية القياس ، د. صلاح زيدان ص ١٧ ، وانظر نبراس العقول ص ١٥ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فمثال القياس في الثبوت قياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار في كل فيكون النبيذ حراماً .

ومثال القياس في النفي قياس عدم صحة بيع الخنزير على عدم صحة بيع الكلب لعلة النجاسة في كليهما .

ومثال القياس القطعي كقياس ضرب الوالدين على تأفيفهما في التحريم بجامع الإيذاء فى الحالتين ، ولكن الإيذاء في الضرب أشد وعلى ذلك فإنه يكون أولى بالتحريم من التأفيف ويكون إدراك النسبه مقطوعاً به [(١)].

ومثال القياس الظني قياس الذرة على البر بجامع الطعم والبر ربوي فتكون الذرة ربوية كذلك وإنما كان القياس في هذا المثال ظنياً لاحتمال أن تكون العلة فيه غير الطعم كالكيل ــ مثلاً ــ كما قالت الحنفية أو القوت والادخار كما قالت المالكية[(٢)].

قوله " مثل " صفة لموصوف محذوف تقديره حكم مماثل لحكم معلوم ، وإضافة الإثبات إليه من قبيل إضافة المصدر لمفعوله والفاعل محذوف وتقدير الكلام إثبات المجتهد حكماً مماثلاً لحكم معلوم في معلوم آخر [(٣)].

وقد اختلف الأصوليون هل تصور المثل بديهي أم نظري ؟

فذهب البعض إلى أنه بديهي فلا يحتاج إلى تعريف لأن كل عاقل يعرف بالضرورة : أن الحار مثل الحار في كونه حاراً ، وأنه يخالف البارد في ذلك . فلو لم يكن تصور المثل بديهياً ، لزم أن لا يعلمه بعض العقلاء بالضرورة ،

---

(١) انظر اتحاف ذوي البصائر ٢٨/٧ ، ٢٩ ، حجية القياس ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ، د. رمضان عبد الودود ص ٤٧ .

(٣) دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه



لكن التالي باطل، لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الحار مثل الحار في كونه حاراً . فالمقدم وهو عدم كونه بديهياً مثله [١].

وذهب البعض الآخر إلى أن تصور المثل نظري لأنه يحتاج في تصوره إلى نظر وفكر ، ولهذا عرفوا المثل بأنه ما اتحد مع غيره في جنسه ونوعه .

فمثال الأول : الذي اتحد مع غيره في جنسه ثبوت الولاية على الصغيرة في النكاح قياساً على ثبوت الولاية عليها في المال بجامع الصغر في كل ، فقد اتحد مع غيره في الجنس وهو مطلق الولاية . وهذا شامل للولاية في النكاح والولاية في المال .

مثال الثاني : وهو ما اتحد مع غيره في نوعه وجوب القصاص بالمثقل قياساً على وجوبه بالمحدود فقد اتحد مع نوعه وهو الوجوب[٢].

ولفظ مثل قد أوردها في التعريف لأمرين :

الأول : إخراج قياس العكس لأن الذي يثبت فيه هو نقيض حكم الأصل وليس مثله [٣].

ومثاله : قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [وفي بضع أحدكم صدقة] قالوا يارسول الله : أيأتى أحدنا شهوته ويؤجر قال [أرأيتم لو وضعها في

---

(١) انظر الوصف المناسب ص ٣١ ، اتحاف ذوي الأبصار ص ٢٩ ، وممن ذهب إلى هذا الرأي الإمام الرازي . انظر نهاية السؤال ٣/٤ ، وانظر شرح المنهاج للأصفهاني ٦٣٥/٢ ، وانظر نبراس العقول ص ١٥ .

(٢) دراسات أصول في حجية القياس وأقسامه ص ٥٠ ، وانظر الوصف المناسب د. أحمد الشنقيطي ص ٢٩ ، حجية القياس ص ١٧ ، ١٨ .

(٣) حجية القياس ص ١٦ ، اتحاف ذوي البصائر ٢٩/٧ .



حرام] ـ أي أكان يأثم ـ ؟ قالوا نعم قال [فمه] [١] .

يعني أنه كما إذا وضعها في حرام يأثم كذلك إذا وضعها في حلال يؤجر .

فهنا ثبت نقيض حكم الأصل وهو الوطء في الحرام في الفرع وهو الوطء في الحلال لنقيض العلة وهى افتراقهما في الحلال والحرام أي كون هذا حراماً وهذا حلالاً "[٢].

الثاني : للإشارة إلى أن الحكم الذي يثبت في الفرع ليس هو عين الحكم الثابت في الأصل ، وإنما هو مثله فقط ، وذلك لأن التحريم معنى شخصي كالبياض أو السواد في البشرة والمعنى الشخصى لا يتحقق في محلين مختلفين في وقت واحد بدرجة واحدة : فبياض أو سواد محمد مثلاً ليس هو عين بياض أو سواد علي وإنما يماثله فكذلك تحريم النبيذ ليس هو عين تحريم الخمر وإنما يماثله [٣].

قوله " حكم " : أشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل ، والمراد بالحكم نسبة أمر إلى آخر ـ والمراد به هنا كما يراه البيضاوي والإمام الرازي إدراك النسبة التامة سواء كانت فرعية أم لغوية أم غير ذلك [٤].

وليس المراد به الحكم الشرعي ـ المعروف بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً ـ لأن القياس ـ عند البيضاوي ـ

---

(١) صحيح : رواه مسلم ، كتاب : الزكاة ، باب : بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف (١٠٠٦) ضمن حديث طويل ، من رواية أبى ذر الغفاري .

(٢) اتحاف ذوي البصائر ٧/٢٩ ، ٣٠ .

(٣) انظر حجية القياس ص ١٩ ، نهاية السول ٤/٣ ، الوصف المناسب ص ٣٠ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/٣٠ ، نبراس العقول ص ١٦

(٤) انظر نهاية السؤال ٤/٣ ، الوصف المناسب لشرع الحكم ص ٣١ .



لا يختص بالشرعيات ، بل يجري في اللغويات والعقليات فيجب أن يكون شاملاً لكل ذلك .

والمراد بالمعلوم ـ في قوله " حكم معلوم " ـ الأصل المقاس عليه .

وقوله " لمعلوم آخر " المعلوم الآخر هو الفرع وهو المقيس ، وهو ما ثبت به الحكم ثانياً [١].

وإنما عبر بالمعلوم بدل شيء وبدل أصل وفرع لكي يتناول الموجود والمعدوم سواء كان المعدوم ممكن الوجود أو غير ممكن الوجود .

وعبر بالمعلوم أيضاً بدل مقيس ومقيس عليه وبدل أصل وفرع لكي لا يتوهم الدور [٢].

وقوله : " لاشتراكهما في علة الحكم" أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة[٣] وقيد بالاشتراك لأن القياس لا يمكن في كل شيء بل إذا كان بينهما مشترك يوجب الاشتراك في الحكم [٤].

واحترز بذلك عن إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص أو إجماع فإنه لا يكون قياساً [٥].

مثال النص ثبوت حرمة النبيذ لا بواسطة الاشتراك مع الخمر في الإسكار وإنما بواسطة النص الوارد على لسان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم

---

(١) اتحاف ذوي البصائر ٣٠/٧ ، ٣١ ، انظر دراسات أصولية ٥١ ، ٥٢ ، انظر حجية القياس ١٩ ، ٢٠ .

(٢) دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ٥٢ ، ٥٣ ، انظر حجية القياس ٢٠ ــ ٢٣ ، وانظر اتحاف ذوي البصائر ٣١/٧ .

(٣) انظر نهاية السول ٣/٤ .

(٤) الوصف المناسب ص ٣٢ .

(٥) نهاية السؤال ٣/٤ .



ـ وهو [كل مسكر حرام] (١).

ومثال الإجماع (*) : ثبوت الإرث للخالة لإجماع الصحابة على ذلك لا بسبب القياس على الخال الثابت إرثه بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [الخال وارث من لا وارث له] (٢)(٣).

قوله " عند المثبت " ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في نفس الأمر (**) والمراد بالمثبت القائس ، فهو يعم المجتهد المطلق والمجتهد المقيد الذي يقيس على مذهب إمامه (٤).

---

(١) حجية القياس ٢٣ ، والحديث رواه مسلم ، كتاب : الأشربة ، باب : بيان أن كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام (٢٠٠١ : ٢٠٠٣) من حديث عائشة وبريدة وجابر بن عبد الله ، وعبد الله بن عمر ، ورواه البخاري (٥٥٨٥) من حديث عائشة بلفظ : سئل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن البتع فقال : " كل شراب أسكر فهو حرام ".

(*) الإجماع لغة : العزم على شيء وأيضاً الموافقة .
الإجماع في اصطلاح الأصوليين : هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاته ـ صلى الله عليه وسلم ـ انظر معجم أصول الفقه ص ٢٥.

(٢) صحيح : رواه أحمد (١/٢٨ ، ٤٦) ، والترمذي ، كتاب : الفرائض ، باب : ما جاء في ميراث الخال (٢١٠٣) وابن ماجه ، كتاب الفرائض ، باب : ذوي الأرحام (٢٧٣٧) من حديث عمر بن الخطاب، وقال الترمذي : " حديث حسن صحيح " وانتقاه ابن الجارود في " المنتقى" (٩٦٤)، وصححه ابن حبان فأودعه في صحيحه (١٣/٦٠٣٧/ إحسان) ، وكذا رواه أبو داود (٢٨٩٩) وابن ماجه (٢٧٣٨) وابن الجارود (٩٦٥) وابن حبان (١٣/٦٠٣٦)، والحاكم في المستدرك (٤/٣٤٤) من حديث المقدام بن معدي كرب .

(٣) اتحاف ذوي البصائر ٧/٣٢ .

(**) القياس الصحيح هو ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر أي عند الله تعالى .
أما القياس الفاسد فهو : ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد . فهذا القياس يعمل به حتى يتبين فساده فيترك . انظر اتحاف ذوي البصائر ٧/٣٢ ، وانظر شرح البدخشي ٤/٤.

(٤) الوصف المناسب ص ٣٢ ، وانظر شرح البدخشي ٤/ ٤ ، ٥ ، ٦ .



المطلب الثاني

الاعتراضات الموجهة إلى تعريف البيضاوي

الاعتراض الأول :

أن هذا التعريف وقع فيه دور ، بيان ذلك :

أن إثبات حكم الفرع متفرع على القياس ومتوقف عليه وهو ثمرة القياس ، فاعتباره جزءاً في تعريف القياس يقتضي توقف القياس عليه وهذا دور(١).

أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين :

الأول :

لا نسلم أن الإثبات ثمرة القياس ، بل القياس هو نفس الإثبات حيث إن القياس عمل من أعمال المجتهد وعمل المجتهد هو الإثبات لا المساواة وبذلك ينفك الدور ، لأن القياس يكون متوقفاً على الإثبات من جهة أنه جزؤه ، والإثبات ليس متوقفاً على القياس(٢).

الثاني :

سلمنا أن الإثبات ثمرة القياس ، لكن لا نسلم لزوم الدور لأن هذا التعريف للقياس إنما هو من قبيل الرسم لا الحد ، فيكون التعريف خاصة من خواص القياس ، والتعريف بالخاصة لا يوجب الدور ضرورة لأن المعرف ــ

---

(١) انظر إثبات العقوبات بالقياس ، د. عبد الكريم النملة ص ٢٣ ، نهاية السول ٤/٤ ، نهاية الوصول ٣٠٣٢/٧ ، ٣٠٣٣ . وانظر أصول الفقه، لأبي النور زهير ٢٢٨/٤ ، ٢٢٩ .

(٢) إثبات العقوبات بالقياس ٢٣ ، ٢٤ ، أصول الفقه ، لأبي النور زهير ٢٢٩/٤ ، دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص ٥٧ .



وهو القياس ـ يتوقف عليها من حيث تصوره لا من حيث وجوده ، والخاصة (الإثبات) ، يتوقف عليه من حيث الوجود ، لا من حيث التصور فالجهة مختلفة، وعند اختلاف الحجة لا يوجد دور[١].

الاعتراض الثاني :

أن القياس دليل شرعي في ذاته ، نصبه الشارع دليلاً على الحكم الشرعي ، نظر فيه المجتهد أو لم ينظر ، فتعريفه بالإثبات الذي ينبيء أنه فعل المجتهد غير صحيح [٢].

وأجيب عن هذا الاعتراض :

بأن كونه فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشارع دليلاً ، إذ لا مانع من أن ينصب الشارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلده كذا الإجماع نصبه الشارع دليلاً مع أنه فعل المجتهد [٣].

الاعتراض الثالث :

إن هذا التعريف غير جامع لأنه لا يشمل قياس العكس [*] لأنه أخذ فيه

---

(١) انظر إثبات العقوبات بالقياس ٢٤ ، حجية القياس ٣٠ ، ٣١ ، الوصف المناسب ٣٢ ، ٣٣ ، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٩/٤ ، دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص ٥٧.

(٢) الوصف المناسب لشرع الحكم ص ٢٣ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٢٤ .

(٣) انظر الوصف المناسب ص ٢٤ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٢٥ ، حاشية العطار على المحلى ٢٤٠/٢ ، التقرير والتحبير ١١٩/٣.

(*) قياس العكس : " هو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لنقيض علته فيه " .
ومثال قياس العكس : لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف في حالة عدم النذر لم يكن شرطاً في صحته عند النذر كالصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطاً في صحة الاعتكاف حالة النذر لم تكن شرطاً في صحته حالة عدم النذر .
انظر حجية القياس ص ٢٦ ، وانظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٩/٤ وما بعدها ، نهاية السول ٥/٤ ، نبراس العقول ٣٢ ، ٣٣ ، الوصف المناسب ص ٢٣ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لفظ مثل حكم وذلك يقتضى أن كل فرد من أفراد القياس لابد أن يكون حكم الفرع فيه مثل حكم الأصل ، إلا أن قياس العكس الفرع فيه نقيض حكم الأصل لا مثله فكان التعريف غير شامل له مع كون قياس العكس من أفراد القياس[١].

ويجاب عن هذا الاعتراض بجوابين :

أحدهما : أن التعريف المذكور إنما هو لقياس العلة لأن اسم القياس يطلق عليه بدون قيد فهو حقيقة فيه وأما قياس العكس فإطلاق اسم القياس عليه مجاز لأنه لا يطلق عليه إلا مقيداً فيقال قياس العكس . ولزوم القيد إمارة المجاز[٢].

وثانيهما : لا نسلم بأن قياس العكس من أقسام القياس وما ذكر على أنه قياس عكس هو في الحقيقة قياسان : قياس منطقى استثنائي يستدل به الحنفية ومن معهم على مذهبهم في أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف وقياس فهو يستدل به على التلازم في القياس المنطقي الاستثنائي فيقال : لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف عند عدم النذر لم يكن شرطاً له عند النذر ، لكن الصوم شرط في الاعتكاف عند النذر ، فيكون شرطاً له ـ أيضاً ـ عند عدم النذر .

ثم يثبت التلازم بين عدم اشتراط الصوم عند عدم النذر وبين عدم اشتراطه عند النذر بقياس الصوم على الصلاة فيقال : الصوم كالصلاة في أن كلا منهما ليس شرطاً في صحة الاعتكاف عند عدم النذر ، وذلك حسب مذهب

---

(١) انظر أصول الفقه لأبو النور زهير ٢٢٩/٤ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٢٥ ، دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص ٥٨ .

(٢) انظر الوصف المناسب ص ٢٤ ، نبراس العقول ص ٣٤ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٢٥ ، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٣٠/٤ .



الشافعية في عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف ، والصلاة لا تجب عند عدم النذر لأنها لا تجب عنده ، فالصوم كذلك لا يجب عند عدم النذر قياساً على الصلاة.

ولا يمكن أن يكون الاعتراض على التعريف بالقياس المنطقي لأنه ليس قياساً عند الأصوليين ، فليس من أفراد المعرف ولا يمكن الاعتراض بالقياس الفقهي لأنه قياس مساواة تحققت فيه المساواة تقديراً بين حكم الفرع والأصل ، فنتيجة القياس أن الصوم لا يجب عند عدم النذر مادام لا يجب عنده ، وهذا على تقدير عدم وجوبه كما يذهب إلى ذلك الشافعية فالمماثلة قد تحققت وإذ كانت تقديراً ، فهذا القياس الفقهي داخل ضمن أفراد المعرف وهو قياس المساواة لأن المساواة المرادة في تعريفه يستوي فيها المساواة الحقيقية والتقديرية وثبت بذلك أن التعريف جامع لكل أفراد المعرف] [١].

الاعتراض الرابع :

إن التعريف فيه لفظ زائد لا فائدة منه هو لفظ " مثل " لأن الحكم الثابت في الفرع ـ وهو التحريم للنبيذ مثلاً ـ هو بعينه الحكم الثابت في الأصل وهو تحريم الخمر وليس مثله فقط ، لأن مقتضى الحكمين واحد وهو لزوم الامتناع عن شربهما وعذاب الشارب غير المعذور على شرب أحدهما[٢].

---

(١) حجية القياس ص ٢٨ ، ٢٩ ، وانظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٣٠/٤ وما بعدها ، نبراس العقول ٣٤ ، ٣٥ ، الوصف المناسب ٢٥ ، ٢٦ ، نهاية السول ٥/٤ ، ٦ ، المحصول ١٥/٥ .

(٢) انظر حجية القياس ص ٣١ ، الوصف المناسب ص ٣٠ ، ٣١ ، دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص ٤٩ ، نبراس العقول ص ١٧ .



وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين :

أحدهما : أن الحكم معنى شخصى ، فهو لا يتحقق في محلين مختلفين في وقت واحد وبدرجة واحدة ، فتحريم النبيذ يماثل تحريم الخمر وليس عينه .

وثانيهما : أن لفظ مثل لـه فائدة إخراج قياس العكس لأن الثابت في قياس العكس إنما هو نقيض حكم الأصل وليس مثله كما هو القياس المعرف وهو قياس العلة [١].

ونوقشت هذه الإجابة بأنها إجابة ضعيفة وذلك :

أولاً : أن الحكم صفة من صفات الله الذاتية وليس عرضاً ، وهذه الصفة تتعدد متعلقاتها ، ووجودها في جميع متعلقاتها متساو ، فهى بعينها فى الفرع كالأصل ولا تتعدد إلا فى المحال كالنبيذ والخمر[٢].

ثانياً : إن قياس العكس خارج بقيد اشتراكهما في العلة ، لأن العلة في قياس العكس نقيض العلة في الأصل فلا يوجد اشتراك بينهما لعلة ، وخارج أيضاً بقيد حكم معلوم في معلوم آخر فإن حكم الفرع في قياس العكس نقيض حكم الأصل وعلى هذا لا حاجة إلى كلمة مثل ولا فائدة لها[٣].

---

(١) انظر حجية القياس ص ٣١ ، نبراس العقول ص ١٧ .

(٢) حجية القياس ص ٣١ وانظر دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص ٤٩ ، الوصف المناسب ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) دراسات أصولية في حجية القياس ص ٤٣ ، وانظر حجية القياس ص ٣٢ ، الوصف المناسب ص ٣٠ ، ٣١ .



المطلب الثالث

تعريف ابن الحاجب [١]

" مساواة فرع لأصل في علة حكمه "[٢]

قوله " مساواة " : المساواة هى المماثلة ، والمساواة جنس في التعريف تشمل كل أنواع المساواة كمساواة فرع لأصل ، أو فرع لفرع ، أو فعل لفعل ، أو ذات لذات[٣].

قوله " فرع " : الفرع هو المحل المراد إثبات الحكم فيه ، وهو ركن من أركان القياس ، فقوله فرع قيد خرج به مساواة ذات لذات كمساواة زيد لعمرو[٤].

قوله " أصل ": الأصل هو المحل الثابت حكمه بالنص أو إجماع ، وهو من أركان القياس ، ذكره قيد في التعريف لإخراج مساواة فرع لفرع ، مثل مساواة الأرز للذرة فى الربا وكلاهما فرع عن أصل هو البر[٥].

قوله " فى علة " : العلة هى المشترك الجامع بين الفرع والأصل ، كالطعم الجامع بين البر والموز ، فالمساواة فيهما هي المساواة في ذاتها وليس

---

(١) هو عثمان بن عمر أبي بكر ، جمال الدين ، الفقيه المالكي ، ولد بمصر عام (٥٧٠هـ) وتوفي عام (٦٤٦هـ) وكان جامعاً بين العلم والعمل ، أصولياً متكلماً نظاراً عالماً بالعربية من أهم مصنفاته ، الجامع بين الأمهات ، والكافية في النحو ، والشافية في الصرف ، والإيضاح في شرح المفصل .
انظر شذرات الذهب (٢٣٤/٥) ، وفيات الأعيان (٢٤٨/٣) ، البداية والنهاية (١٧٦/١٣).

(٢) انظر المختصر مع شرحه وحاشية السعد ٢٠٤/٢ ، وانظر الوصف المناسب ص ٢٠.

(٣) انظر حجية القياس ٣٤ ، الوصف المناسب ص ٢٠ .

(٤) انظر المرجعين السابقين .

(٥) انظر الوصف المناسب ٢٠ ، ٢١ ، حجية القياس ص ٣٤ ، ٣٥ .



في مقدارها لأنه يختلف فى مجالها قوة وضعفاً ـ فمقدار العلة وهى الطعم في البر أكبر من مقدارهما في الموز مع أن كلا منهما مطعوم ، فالعبرة بوجود ذات العلة وليس بوجود نفس مقدارها في الفرع مثله في الأصل . والعلة ركن من أركان القياس ، وبتماثلها في الأصل والفرع يحكم المجتهد بحكم الأصل ، وبقوله :" في علة حكمه " قيد خرج به ما كان الاشتراك فيه لدلالة النص أو إجماع [(١)].

قوله " حكمه " الضمير هنا يعود إلى الأصل ، فالحكم هو حكم الأصل الثابت بالنص أو الإجماع ، وهذا هو الركن الرابع من أركان القياس[(٢)].

---

(١) انظر حجية القياس ٣٥ ، الوصف المناسب ٢١ .

(٢) حجية القياس ص ٣٥ .



المطلب الرابع

الاعتراضات الموجهة إلى تعريف ابن الحاجب

الاعتراض الأول :

هذا التعريف يلزم عليه الدور ، وذلك أن (الأصل) هو المقيس عليه و(الفرع) هو المقيس ، وقد وقعا جزئين في التعريف .

فبهذا الاعتبار يتوقف القياس عليهما ، إذ لا يتصور المحدود إلا بعد تصور الحد ، ولا يمكن تصور الحد إلا بعد تصور كل جزء من أجزائه ، وباعتبارهما مشتقين من القياس يتوقفان عليه ، لأن المشتق فيه المشتق منه وزيادة ، فيكون القياس جزءاً منه ، ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه ، فهما متوقفان على القياس، فتوقف كل منهما علىالآخر، وهذا دور ، وهو باطل

وأجيب عن هذا الاعتراض :

(أ) لا دور فى التعريف لأن المراد من الأصل إنما هو المحل المعلوم الحكم، والمراد من الفرع إنما هو المحل المطلوب بيان الحكم فيه دون نظر إلى وصف كل منهما بالأصلية والفرعية ، فهذا الوصف هو الذي يؤدى إلى وقوع الدور باعتبار أن الأصل هو المقيس عليه ، والفرع هو المقيس ، وهما متوقفان على القياس لاشتقاقهما منه .

(ب) على التسليم بوصفهما بالأصلية والفرعية ، فإن أصلية الأصل مردها كون الحكم فيه ثابتاً بالنص ، والإجماع ، لا باعتبار أنه المقيس عليه ، وفرعيه الفرع مردها أن حكمه تابع ومتفرع عن حكم الأصل باعتبار



أنه المقيس ، حتى تتوقف معرفتهما علـى معرفـة القيـاس ، باعتبـار أنـه المشتق منه [١].

الاعتراض الثاني :

أن المساواة هنا وردت مطلقة ، لم تقيد بما في نفس الأمر ، أو بنظر المجتهد ، والأول فردها الكامل ، فإذا أطلقت انصرفت إليه ، فالقياس على هذا ما كانت فيه مساواة في نفس الأمر ، فما لا مساواة فيه في نفس الأمر فليس بقياس مع أنه قياس .

فالقياس غير جامع ، لعدم شموله للقياس الذي يفعله المجتهد باعتقاده ثم يظهر فساده ، مع أنه قياس يعمل به حتى يظهر فساده ، فلو قال : " عند المثبت" أو في نظر المجتهد لسلم من هذا الاعتراض[٢].

وقد أجيب عن هذا الاعتراض :

أن القيد بنظر المجتهد إنما يلزم المصوبة القائلين بأن كل مجتهد مصيب، لأن المساواة عندهم لما لم تكن إلا المساواة في نظره كان الإطلاق لها كقيد مخرج للأفراد [٣].

الاعتراض الثالث :

أن التعريف غير جامع لأنه لا يشمل قياس العكس مع أنه قياس ومن أفراد المعرف ، ولابد من دخوله في التعريف ليكون جامعاً لكل أفراد المعرف[٤].

---

(١) حجية القياس ٣٦ ، وانظر الوصف المناسب ٢٧ .

(٢) انظر الوصف المناسب ٢١ ، اتحاف ذوى الأبصار ١٩/٧ ، ٢٠ .

(٣) انظر الوصف المناسب ٢١ ، انظر التقرير والتحبير شرح التحرير ١١٨/٣.

(٤) انظر حجية القياس ٣٦ .



ويجاب عنه بما سبق أن أجيب به عندما اعترض على تعريف البيضاوي بأنه غير جامع.



المطلب الخامس

الموازنة بين التعريفين المختارين المتقدمين

يتضح من التعريفين السابقين أن الأصوليين سلكوا في تعريف القياس طريقتين :

الأولى : أن القياس دليل فرعي مستقل كالكتاب والسنة ، وضعه الشارع لمعرفة حكمه سواء نظر فيه المجتهد[1] أو لم ينظر ، وليس فعلاً للمجتهد .

الثانية : أن القياس من فعل المجتهد ، لا يتحقق إلا بوجوده .

استدل أصحاب المذهب الأول بدليلين :

١ ـ أن القياس دليل من الأدلة لأمور شأنها أن العلم بها يؤدى إلى العلم بشىء آخر ، وليس فعل المجتهد .

٢ ـ ان القياس وضعه الشارع ليعرف عنه المجتهد حكم الله بواسطة النظر فيه ، حيث أن دلالة القياس على الأحكام ذاتية وثابتة كالكتاب والسنة ، سواء نظر المجتهد أو لم ينظر[2].

واستدل أصحاب المذهب الثاني بالأدلة التالية :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر :٢] .

---

(١) المجتهد : هو من بذل جهده ، واستفرغ ما في وسعه لإدراك حكم شرعي ، وهو من يحوي علم الكتاب ووجوه معانيه ، وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها ، ويكون معيباً في القياس عالماً بعرف الناس . معجم أصول الفقه ص ٢٤٩ .

(٢) اتحاف ذوي البصائر ١٣/٧ ، ١٤ .



وجه الدلالة : أن الاعتبار هو الإلحاق بعد النظر بالأدلة ، ولا شك أن ذلك من فعل المجتهد[١].

٢ ـ حديث معاذ[٢] عندما بعثه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى اليمن .

وجه الدلالة : أنه قال(أجتهد رأيى) والقياس من الرأى ، فالقياس إذن ـــ يكون من فعل المجتهد [٣].

٣ ـ كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعرى[٤] ـ رضي الله عنهما ـ

وجه الدلالة : أن عمر قد أمر أبا موسى بأن يلحق ما ليس به نص بالأمور التى تشبهها مما هو منصوص عليه ، وليس هذا الإلحاق إلا من قبيل فعل المجتهد [٥].

٤ ـ أنه أثر عن الصحابة والتابعين تفريعات وقياسات على أصول ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع ، مما يدل على أن القياس من فعل المجتهد[٦].

٥ ـ أن إلحاق الفرع بالأصل ، وثبوت مثل حكم الأصل للفرع ليس بالأمر الهين ، أو السهل ، بل إن هذا الإلحاق يترتب على معرفة أن هذا

---

(١) المصدر السابق ، ١٥/٧ .

(٢) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي ، أبو عبد الرحمن ، كان من أفضل شباب الأنصار حلما وسخاء وحياء وعلما ، شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم المشاهد كلها ، قال عنه عمر بن الخطاب (عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ ، ولولا معاذ لهلك عمر) توفي عام ١٩هـ ، وله من العمر ٣٨ سنة . انظر ترجمته شذرات الذهب ٢٩/١ ، طبقات الفقهاء ص ٥٩ ، ويأتى تخرج حديثه (ص ٦٧).

(٣) انظر المصدر السابق ١٥/٧ .

(٤) عبد الله بن قيس بن سليم الصحابي الجليل ، أسلم قبل الهجرة استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على عدن وبعض اليمن واستعمله عمر بن الخطاب على البصرة بعد المغيرة ، واستعمله عثمان على الكوفة ، وكان رضي الله عنه أحد الحكمين بصفين ثم اعتزل الفريقين وتوفي عام ٤٢ هـ . انظر ترجمته الإصابة (٣٥٩/٢) شذرات الذهب (٥٣/١).

(٥) انظر اتحاف ذوى البصائر ١٥/٧ .

(٦) المصدر السابق ١٦/٧ .



الشيء شبيه بذلك الشيء وعلى معرفة العلة في الأصل ، وتحققها في الفرع ، وأنه لا يوجد في الفرع مانع إلى غير ذلك من الأمور التى تشترط للقياس وكل هذا من فعل المجتهد وهو القائس [١].

وذهب الدكتور أحمد محمود الشنقيطي إلى أن : الخلاف لفظي اعتباري لا يترتب عليه أثر كما تقدم ، فلا حرج على من أخذ بكل من الطريقتين إذ إن المعول عليه في القياس هو المساواة في العلة ، وأن المعتبر في تحقيق هذه المساواة هو نظر المجتهد ، واستنباطه الذي يتحقق به وجود القياس الذهني والخارجي بتحقق أركان القياس ، وكلتا الطريقتين موصلة إلى الغرض المقصود من تعريف القياس ، وإن كان لكل منهما حظاً من النظر[٢].

وذهب الدكتور محمد محمد جمال الدين إلى أن : لا يوجد فرق كبير بينهما لأن المسألة اعتبارية ، إلا أنه إنصافاً للحق وسعياً وراء الحقيقة نستطيع أن نقول : إن تعريف البيضاوي جدير بالأولوية والتقديم إذ إنه يجعل القياس محلاً للرد والقبول وهذا هو المطلوب . أما تركيز ابن الحاجب على المساواة المجردة عن عمل المجتهد ونظره فإنه أمر عديم الجدوى فلا يعتد به [٣].

والذى يبدو لي والله أعلم رجحان ما ذهب إليه الفريق الثاني وذلك لقوة استدلالهم إلى ما ذهبوا إليه .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر الوصف المناسب ص ٣٦ .

(٣) انظر قياس الأصوليين بين المثبتين والنافين للدكتور محمد محمد جمال الدين ص ٣٩ ، ٤٠ .



المبحث الثالث

أركان القيـــــــــاس

التمهيد فى معنى الركن وبيان أركان القياس مجملاً :

الركن في اللغة :

هو أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها .

وركن الشيء جانبه الأقوى ، وهو يـأوي إلـى ركـن شـديد أي إلـى عـز ومنعة [١]:

الركن في الاصطلاح :

هو الداخل في حقيقة الشيء المحقق لماهيته .

وقيل : هو ما يتم به الشيء ، وهو داخل فيه .

والفرق بين الركن والشرط :

أن الركن يكون داخلاً في الشيء الذي يتم به بخلاف الشرط فـلا يكـون داخلاً فـي الشـيء المتوقـف عليـه إذ تعريـف الشـرط هـو مـا يتـم بـه الشـيء ، ويتوقف عليه ، لكن خارج عنه .

فمثال ذلك الصلاة :

فمن أركانها الركوع ، ومـن شـروطها الطهـارة ، فهـي تتوقـف عليهمـا ولكن الركوع داخل في ماهيتهما ، والركن خارج عنها [٢].

---

(١) انظر مختار الصحاح ص ٢٢٤ .

(٢) انظر اتحاف ذوي البصائر (٣٠٩/٧) ، التعريفات ص ٨٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٠٨/٢).



أما أركان القياس إجمالاً فهي :

١ ـ **الأصل :** وهو ما ثبت الحكم فيه بالنص أو إجماع ، ويسمى المقيس عليه .

٢ ـ **الفرع :** وهو ما لم يرد بحكمه نص ولا إجماع ، ويسمى المقيس .

٣ ـ **حكم الأصل :** وهو الحكم الشرعي الثابت للأصل ويراد إثباته للفرع بطريق القياس .

٤ ـ **العلة :** وهي المعنى الذي لأجله شرع حكم الأصل [1].

---

(١) أصول الفقه ، زكي الدين شعبان ص ١٥٥ ، دراسات حول الإجماع والقياس ص ١٩٤ ومابعدها .



المطلب الأول

الأصل المقيس عليه

الأصل لغة : الأساس واسفل كل شيء والمنشأ ، وأصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه [١].

أما في الاصطلاح [٢] فيطلق ويراد به معاني متعددة منها :

١ ـ الدليل : كقولنا : الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة أي دليل هذه المسألة المثبت لها الكتاب والسنة ، ومن هذا الاصطلاح سمي علم أصول الفقه ، أي أدلته .

٢ ـ الراجح : كقولنا : الأصل في الكلام الحقيقة ، أي الراجح في الكلام عند السامع الحقيقة لا المجاز .

٣ ـ القاعدة المستمرة : مثل قولهم أكل الميته على خلاف الأصل .

٤ ـ المستصحب : كقولنا : تعارض الأصل والطارئ ، أي تعارض المستصحب مع الطارئ الجديد ، كما لو تطهر وشك في الحدث ، فالأمر المستصحب هو الطهارة والطارئ المشكوك فيه هو الحدث .

٥ ـ يطلق الأصل على المقيس عليه .

والمراد به هنا المعنى الأخير أي المقيس عليه ، وقد اختلف العلماء فيه على ثلاثة مذاهب [٣]:

---

(١) انظر المصباح ٢٢/١ ، المعجم الوسيط ٢٠/١ ، انظر مذكرة في إيضاح القواعد الفقهية للدكتور محمد عبد الغفار الشريف ، وانظر نهاية السول ٧/١ .

(٢) انظر نهاية السول ٧/١ ، مقدمات فى علم أصول الفقه للدكتور عجيل الشيمي ص ١٥٤ ، إيضاح القواعد الفقهية . الشريف ص ١٧ .

(٣) انظر المحصول ١٦/٥ وما بعدها ، والأحكام ١٧١/٣ ، ١٧٢ ، نهاية الوصول ٣٠٣٧/٧ ـ ٣٠٤٢ .



الأول : أن الأصل هو المحل المقيس عليه ، لأن الحكم في محل الوفاق محتاج إلى محله فيكون محل الحكم أصل للحكم في محل الوفاق [١].

الثاني : أن الأصل هو دليل حكم المقيس عليه لأنه ينبني عليه الحكم في محل الوفاق ، والأصل ما ينبني عليه غيره [٢].

الثالث : وهو ما ذهب إليه الإمام الرازي[٣] في المحصول فالقياس عنده مشتمل على أصلين وفرعين :

أ ـ الأصل الأول الحكم الثابت في محل الوفاق لتوقف ثبوت العلة على ثبوته حيث إنها تستنبط منه .

ب ـ والأصل الثاني العلة لتوقف ثبوت الحكم في محل الخلاف على ثبوتها فيه [٤].

بيان ذلك : قولنا يحرم النبيذ قياساً على الخمر والذي حرم بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) [٥] بجامع الإسكار في كل .

فعند أصحاب المذهب الأول الأصل هو الخمر ، وعند أصحاب المذهب الثاني الأصل هو النص ، وعند الإمام الرازي الأصل الأول هو الحكم الثابت

---

(١) انظر المحصول ١٨/٥ .

(٢) انظر الأحكام للآمدي ١٧١/٣ .

(٣) هو فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، الشافعي ، فقيه أصولي مفسر متكلم ولد في الري سنة ٥٤٤هـ ، عرف بابن خطيب الري نبغ في علوم الشرع والعقل وكان شديد الوطأة على الفرق الضالة ، توفي بهراه سنة ٦٠٦هـ ، وله المحصول ومعالم أصول الدين ، انظر طبقات المفسرين للسيوطي ص ١٠٠ ـــ ١٠١ ، الفتح المبين (٤٨/٢ ـ ٥٠).

(٤) انظر المحصول ١٧/٥ ، ١٨.

(٥) سورة المائدة آية ٩ .



في محل الوفاق ـ أي في الخمر ــ وهو التحريم ، والأصل الثاني العلة ــ الإسكارـ فى محل الخلاف .

الموازنة بين هذه المذاهب : (١)

وَمما تقدم يظهر أن الخلاف لفظى لأن هذه المذاهب لا تخرج عن المدلول اللغوي للأصل وهو ما ينبني عليه غيره .

وذلك لأن الحكم الثابت في محل الخلاف مبني على العلة فتكون العلة أصل من هذه الناحية .

والعلة مستنبط ومتوقف على الحكم الثابت في محل الوفاق ، فالحكم الثابت في محل الوفاق أصل من هذه الناحية .

والحكم في محل الوفاق مبني على الدليل فالدليل أصل من هذه الناحية .

والحكم في محل الوفاق محتاج إلى محل المقيس عليه فيكون محل المقيس عليه أصل من هذه الناحية.

إلا أن المعول عليه لدى جمهور الأصوليين هو مصطلح الفقهاء وهو أن الأصل المحل المقيس عليه .

ويقول الآمدي في هذا [والأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما قاله الفقهاء ، لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس ، فإن المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم] (٢).

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ١٧٢/٣ .
(٢) الأحكام للآمدي ١٧٢/٣ .



ويقول الإمام الرازي في هذا الخصوص [واعلم أن بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم وهو أن الأصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف لئلا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم] (١).

(١) المحصول ١٩/٥.



المطلب الثاني

في الفرع المقيس

الفرع لغة :

يطلق ويراد به من كل شيء أعلاه ، والجمع فروع [١].

وفى الاصطلاح :

اختلف الأصوليون في المراد به كاختلافهم في الأصل .

فمن ذهب إلى أن الأصل هو المقيس عليه ، قال إن الفـرع هـو المقيـس وهو قول الفقهاء .

ومن ذهب إلــى أن الأصـول هـو دليـل حكـم المقيـس عليـه أو هـو حكـم المقيس عليه ذهب إلى أن الفرع هو حكم المقيس أي الحكم المطلوب إثباته[٢].

والذي اصطلح عليه جمهور الأصوليين هو أن الفرع بمعنى المقيس[٣].

---

(١) انظر مختار الصحاح ص ٤٤٠.

(٢) انظر المحصول ١٩/٥ ، الأحكام للآمدي ١٧٢/٣.

(٣) انظر المحصول ١٩/٥ .



المطلب الثالث

حكم الأصل

الحكم لغة : القضاء [١].

وأصله المنع ، يقال : حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك [٢].

ومنه سمى الرجل حكيماً ، لأنه يمنع نفسه عما لا ينبغي[٣].

أما في اصطلاح جمهور الأصوليين فهو [خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع] [٤].

وأما المراد بحكم الأصل هنا فهو الحكم الذي في الأصل المقيس عليه الثابت بنص أو إجماع ، ويراد إثبات مثله للفرع المقيس [٥].

---

(١) انظر القاموس المحيط ١٤٤٤/٢ .

(٢) المصباح المنير ، وانظر مختار الصحاح ص ١٣٠ .

(٣) انظر نهاية الوصول ٤٧/١ .

(٤) انظر نهاية الوصول ٥٠/١ وإرشاد الفحول ٥٦/١ .

(٥) انظر اتحاف ذوي البصائر ٣١١/٧ .



المطلب الرابع

في العلة

العلة لغة : بكسر العين تأتي لمعان عدة منها :

١ ـ المرض : يقال عل يعل ، واعتل أي مرض ، وأعله الله تعالى ، أي أصابه بمرض ، ولا أعلك الله أي لا أصابك بعلة [١].

٢ ـ السبب : كما يقال هذا علة لهذا أي سبب له [٢].

٣ ـ الحدث الذي يشغل صاحبه عن وجهه كأن تلك العلة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول [٣].

والعل والعلل : الشربة الثانية عند سقى الإبل والأولى منهما تسمى النهل[٤].

وقيل العلة مأخوذة في اللغة من العلل بعد النهل وهو معاودة شرب الماء مرة بعد مرة ، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر[٥].

وقيل إن العلة مأخوذة من العلة التي هي المرض لأن لهذه العلة تأثيرها في الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض .

وقيل سميت العلة علة لأنها ناقلة حكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض .

والأولى أحسن لأن العلة غير المتعدية تكون علة صحيحة[٦].

---

(١) انظر القاموس المحيط ١٣٦٨/٢ ، مختار الصحاح ٣٩٧ .

(٢) انظر القاموس المحيط ١٣٦٨/٢ .

(٣) مختار الصحاح ٣٩٧ .

(٤) مختار الصحاح ٣٩٦ .

(٥) انظر قواطع الأدلة ١٨٧/٤ ، انظر إرشاد الفحول ١٥٧/٢.

(٦) انظر قواطع الأدلة ١٨٦/٤ ، ١٨٧ .



ولعل الأنسب للمعنى الاصطلاحي هو العلة بمعنى السبب ، لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع .

العلة في اصطلاح الأصوليين :

اختلف الأصوليون في تعريف العلة ، أشهرها أربعة مذاهب وهي :

الأول : أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين ، والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل [١].

الثاني : أنها الوصف المؤثر بجعل الشارع لا لذاته[٢].

الثالث : أنها الوصف المعرف للحكم بأن جعلت علماً على الحكم ، إن وجد المعنى وجد الحكم ، وهو اختيار الرازي والبيضاوي وابن السبكي[٣] ومن تبعهم من الأصوليين[٤].

الرابع : الباعث على التشريع ، بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة لأن تكون مقصود للشارع من شرع الحكم [٥].

وقد نوقشت هذه التعاريف بعدة مناقشات لا يسع المجال لذكرها[٦] ولكن

---

(١) إرشاد الفحول ١٥٧/٢ ، ١٥٨ ، انظر نهاية السؤال ٥٥/٤ ، المحصول ١٢٧/٥.

(٢) انظر إرشاد الفحول ١٥٨/٢ ، انظر نهاية السؤال ٥٤/٤ ، الوصف المناسب ص ٤٥ .

(٣) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، تاج الدين ابن السبكي ، فقيه أصولي مؤرخ ، ولد سنة ٧٢٧هـ ، من آثاره العلمية ، جمع الجوامع ، الإبهاج شرح المنهاج ، طبقات الشافعية الكبرى ، توفي رحمه الله سنة ٧٧١هـ ، انظر الفتح المبين ١٨٤/٢ ، الأعلام ١٨٤/٤ ، شذرات الذهب (٢٢١/٦).

(٤) انظر إرشاد الفحول ١٥٧/٢ ، المحصول ١٣٤/٥ ، ١٣٥ ، نهاية السؤال ٥٦/٤.

(٥) انظر إرشاد الفحول ١٥٨/٢ ، نهاية السؤال ٥٥/٤ ، ٥٦ ، المحصول ١٣١/٥.

(٦) انظر المحصول ١٢٧/٥ ــ ١٣٥ ، الوصف المناسب ص ٤٣ وما بعدها ، الحكم الوضعي عند الأصوليين ص ١١١ وما بعدها .



سأختار التعريف الثاني ـ وهو تعريف الغزالي[١] ـ للشرح والمناقشة لأني أراه الأسلم من بين هذه التعاريف .

شرح التعريف :

قوله (الوصف) المراد به المعنى القائم بالغير وهو جنس في التعريف يشمل سائر الأوصاف سواء كانت معتبرة أو ملغاة أو كانت بمعنى المؤثر .

(والمؤثر) معناه الموجب لأن التأثير معناه الإيجاب وهو يمتد في التعريف يخرج العلامة لأنه لا تأثير فيها فلا تسمى علة على هذا التعريف .

(بجعل الشارع) قيد احترز به عما يوهمه اللفظ من التأثير بالذات ولذا قال لا لذاته .

بمعنى التأثير ـ في هذا التعريف ـ للعلة : هو الربط والاستلزام العاديان بين الوصف والحكم ، على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأنه كلما وجد الوصف وجد معه الحكم ، وكل منهما من قبل الله تعالى[٢].

وقد وجه إلى هذا التعريف اعتراضين :

أحدهما : أن الوصف فعل من أفعال المكلفين وأفعال المكلفين حادثة والحكم الشرعي قديم ومن المسلم به أن الحادث لا يؤثر في القديم لتأخره عنه،

---

(١) هو أبو حامد زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي نسبة إلى طوس من مدينة في خرسان ، جامع شتات العلوم وصاحب التصانيف المفيدة في الفنون العديدة ، كانت ولادته (٤٥٠هـ) وتوفي عام (٥٠٥هـ) من أهم مصنفاته : المنخول والوجيز ، وأصول الدين ، وإحياء علوم الدين . انظر ترجمته شذرات الذهب (١٠/٤) ، النجوم الزاهرة (٢٠٣/٥) ، وفيات الأعيان (٢١٦/٤).

(٢) انظر الوصف المناسب ص ٤٥ ، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص ٧٤ ، أصول الفقه لأبو النور زهير ٢٧٧/٤ ، ٢٧٨ .



فكيف يصح أن يكون الوصف علة للحكم في هذه الحالة ؟ [١].

وأجيب عنه بجوابين :

الأول : بأن تأثير الوصف ليس في ذات الحكم بل في تعلقه بالفعل .

وتعلق الحكم بفعل المكلف حادث ، وبذلك يكون الحادث قد أثر في الحادث لا في القديم ، ولا مانع من ذلك [٢].

الثاني : أن الحكم المصطلح عليه هو أثر حكم الله تعالى القديم فإن إيجاب الله قديم ، والوجوب حادث ، بمعنى أن الله تعالى رتب بالإيجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلاً ، فالمراد بكونه مؤثراً ، أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالقصاص بالقتل [٣].

الاعتراض الثاني :

أن القول بالتأثير معناه اشتمال الأوصاف على صفات توجب الحكم لذاتها ، وهذا هو عين مذهب المعتزلة [٤].

وأجيب عنه بجوابين :

الأول : أن الغزالي يرى أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً ولكن لا تأثير لما أدركه العقل في الفعل منهما ، لأن العقل لا يستقل بإدراك الحسن والقبح بالنسبة لفعال الله [٥].

---

(١) انظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٧٨/٤ ، الوصف المناسب ٤٦ ، التوضيح مع حاشية التلويح ١٦٢/٢.

(٢) أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٧٨/٤ ، ٢٧٩ .

(٣) الوصف المناسب ٤٦ ، التوضيح مع حاشية التلويح ٦٢/٢ .

(٤) الوصف المناسب ٤٧ ، أصول الفقه لأبو النور زهير ٢٧٨/٤ .

(٥) انظر أصول الفقه لأبو النور زهير ٢٧٩/٤ ، الوصف المناسب ص ٤٧ .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثاني : أن التأثير فسر بالربط العادي ، لا بمعنى إيجاب الوصف للحكم[١].

(١) انظر الوصف المناسب ص ٤٧ .



الفصل الثاني
في حجية القياس

وفيه تمهيد ومبحثان :

المبحث الأول : في أدلة الجمهور على حجية القياس .

المبحث الثاني : في أدلة نفاة القياس على عدم حجية القياس.



تمهيــــد :

أولاً : معنى الحجية والتعبد بالقياس :

إن معنى قولهم " القياس حجة " أي أنه إذا غلـب علـى ظـن المجتهـد أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بأن يعمـل بمـا غلـب علـى ظنه في نفسه ، ومكلف بأن يفتي غيره به .

ومعنى قولهم " التعبد بالقياس " أنـه يجـب علـى جميـع المكلفيـن العمـل بمقتضى القياس [١].

وبعبارة أخرى أن معنى حجية القياس أو التعبـد بالقيـاس أنـه أصـل مـن أصول التشريع في الأحكام الشرعية العملية ، يجـب العمـل بـالحكم الـذي ثبـت به[٢].

ثانياً : مذاهب العلماء في حجية القياس الأصولي في الأحكام العملية :

[١] القائلين بالإحالة العقلية :

ونسب هذا القول إلى النظام والشيعة الإمامية .

وحجتهم في ذلك :

أن القيـاس طريـق غير مـأمون الخطـأ ، والعقل يمنـع مـن سـلوك هـذا الطريق .

---

(١) انظر اتحاف ذوي البصائر ٦٤/٧ ، ٦٥ .

(٢) انظر دراسات حول الإجماع والقياس ص ٢٠٩ .



وأجيب :

(أ) أنه يترتب عليه ترك العمل بظواهر بعض النصوص ، لأنه طريق غير مأمون الخطأ ، وهذا باطل لأنه لا اعتبار لاحتمال عقلي لا يقوم عليه دليل .

(ب) ثم لا نسلم أن العقل يمنع من سلوك طريق غلب على الظن فيه الصواب، لأن المظان الأكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات القليلة النادرة [١].

(٢) **القائلين بالوجوب العقلي :**

ونسب هذا المذهب إلى القفال الشاشي من الشافعية ، وأبي الحسين البصري من المعتزلة .

وحجتهم في ذلك :

أنه لو لم يكن واجباً لخلت كثير من الوقائع عن الأحكام ، وخلوها عن الأحكام باطل فبطل ما أدى إليه وهو عدم وجوبه ، وثبت الوجوب وهو المطلوب [٢].

وأجيب :

لا نسلم بأنه لو لم يكن القياس واجباً لخلت كثير من الوقائع عن الأحكام لأن الأصل في العبادات التحريم ما لم يأت دليل على الإباحة ، والأصل في المعاملات الحل ، ما لم يأت دليل على التحريم ، فجميع حوادث

---

(١) انظر دراسات حول الإجماع والقياس ، ص ٢١٢ ، والقياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ٣٧ .

(٢) انظر المصدرين السابقين .



المعاملات التي لم يأت دليل على منعها يكون لها حكم الإباحـة، وجميـع حوادث العبادات التي لم يأت دليل على جوازها يكون حكمها المنع .

(٣) **القائلين بالجواز العقلي :**

وإلى هذا ذهب جمهور الأصوليين .

وحجتهم في ذلك :

أنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ، ولا لغيره ، وكل ما كـان كذلك فهو جائز عقلاً [١].

ومن ذهب إلى جواز القياس عقلاً اختلفوا في وقوع التعبد به شرعاً إلـى ثلاث مذاهب :

الأول: أنه واجب شرعاً ،وهو مذهب جمهور العلماء .

الثاني: أنه لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بـه ، بـل ورد مـا يمنـع العمـل به. وهذا هو مذهب الظاهرية .

الثالث: أنه يجب العمل بالقياس في صورتين فقط وهي :

(أ) عند التنصيص على علة الأصل صراحة .

(ب) عند التنصيص على علة الأصل إيماءً .

ومثال الأول النهي عن ادخار لحم الأضاحي للدافة .

ومثال الثاني قوله صلى الله عليه وسلم عن الهرة : " إنها ليست بنجـس إنها من الطوافين عليكم والطوافات "[٢].

---

(١) انظر دراسات حول الإجماع والقياس ٢١٣ ، والقياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ٣٨ .

(٢) يأتي تخريجه (ص ٨١).



* وفي الجملة هذه المذاهب ترجع إلى مذهبين :

الأول: أن القياس جائز عقلاً وواقع شرعاً ، وهو مذهب جمهور الأصوليين .

الثاني : إنكار القياس سواء كان ذلك عن طريق العقل والشرع معاً ، أو عن طريق الشرع فقط ، أو عن طريق العقل فقط ، وهؤلاء يسمون نفاة القياس[١] .

---

(١) انظر دراسات حول الإجماع والقياس ، ص ٢١٥ .



المبحث الأول

استدلال الجمهور على حجية القياس

المطلب الأول

استدلالهم بالكتاب على حجية القياس

لقد استدل الجمهور على حجية القياس من الكتاب :

وهذا الاستدلال من وجوه :

(أ) الوجه الأول : من الاستدلال بالقرآن :

آيات أومأت إلى القياس واستنبط منها الأصوليون حجيته :

[١] قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) :

وجه الدلالة : أن الاعتبار لغة مقايسة الشيء بغيره .

وقد روى عن ثعلب[١] ـ أحمد بن يحيى النحوي اللغوي ـ : أنه فسر الاعتبار بالقياس .

فالاعتبار هو تمثيل الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه ومساواته به وهذا هو القياس ، ومنه قولهم " اعتبر الدينار بالصنجة "[٢] قس الدينار بالصنجة ، وهو الوزن .

والاعتبار مأمور به لقوله [فاعتبروا] فيكون القياس مأموراً به .

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني الكوفي المعروف بـ(ثعلب) نحوي لغوي أعلم أهل الكوفة كانت ولادته عام ٢٠٠ هـ ووفاته عام ٢٩١ هـ ببغداد ، من أهم مصنفاته : معاني القرآن ، المصون في النحو ، اختلاف النحويين وغيرها .
انظر ترجمته : تذكرة الحفاظ (٦٦٦/٢).

(٢) انظر العدة للقاضي أبي يعلي ١٢٩١/٤ .



والتقدير في الآية الكريمة يكون هكذا : [اعلموا أنكم إذا صرتم إلى الخلاف والشقاق ساوت حالكم حال بني النضير واستحققتم من العقاب مثل الذي استحقوه] [١].

وجه دلالة آخر : أن القياس مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع والمجاوزة اعتبار ، لأن الاعتبار معناه : العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر ، والعبور هو المجاوزة يقال (جزت على فلان) أي : عبرت عليه .

وإذا كان الاعتبار هو الانتقال من شيء إلى غيره وهذا متحقق في القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولهذا قال ابن عباس في الأسنان " اعتبر حكمها في الأصابع في أن ديتها متساوية" فهنا أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان ، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والاعتبار مأمور به ، فيكون القياس مأمورا به .

وإذا ثبت أن القياس مأمور به ، فالأمر إما أن يكون للوجوب أو الندب وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعا[٢].

مناقشة على الاستدلال بهذه الآية :

١ ـ لا نسلم أنه أمر بالاعتبار بمعنى الطلب ، بل بمعنى الإذن فيه والإباحة ، فإن الأمر حقيقة في الإباحة ، وهذا لأنها أعم من الطلب وجعل اللفظ حقيقة في العام أولى من جعله حقيقة في الخاص[٣].

---

(١) اتحاف ذوي البصائر ١١٦/٧ .

(٢) اتحاف ذوي البصائر ١١٦/٧ ، وانظر الأحكام ٢٩١/٤ ، وانظر غاية الوصول ٣٠٧٨/٧. انظر المحصول ٢٦/٥ وما بعدها ، وانظر إرشاد الفحول ٥٥/٢ .

(٣) نهاية الوصول ٣٠٧٩/٧ وانظر الأحكام للآمدي ٢٩١/٤ ، ونبراس العقول ص ٦٥.



وأجيب عن هذا الاعتراض :

أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب ، وأن الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب أو الندب في الأوامر ، وأي الأمرين قدر ، كان دليلاً على شرع القياس[١].

٢ ـ سلمنا أن المراد منه الطلب ، ولكن لا نسلم أن الاعتبار ما ذكرتموه ، بل هو عبارة عن الاتعاظ ويدل عليه وجوه [٢]:

(أ) أنه أسبق إلى الفهم عند الإطلاق[٣].

(ب) أنه استعمل في الاتعاظ قال تعالى (إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار)[٤] و(إن لكم في الأنعام لعبرة)[٥] والمراد به : الاتعاظ ، ويقال [السعيد من اعتبر بغيره] [٦] أي من اتعظ ، والأصل في الاستعمال الحقيقة [٧].

(جـ) أن القائس في الفروع إذا أقدم على المعاصي ، ولم يتفكر في أمر آخرته ، يقال إنه غير معتبر ، ولو كان القياس هو الاعتبار لما صح سلب ذلك عنه [٨].

---

(١) الأحكام للآمدي ٢٩٢/٤ ، انظر نهاية الوصول ٣٠٨٣/٧ ، ٣٠٨٤ .

(٢) انظر الأحكام للآمدي ٢٩١/٤ ، نهاية الوصول ٣٠٧٩/٧ .

(٣) نهاية الوصول ٣٠٧٩/٧ ، وانظر المحصول ٢٨/٥ .

(٤) سورة آل عمران آية ١٣.

(٥) سورة النحل آية ٦٦ .

(٦) أخرجه مسلم في كتاب القدر في حديث طويل من رواية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ٢٠٣٧/٤ ، بلفظ : السعيد من وعظ بغيره والشقى من شقى في بطن أمه .

(٧) نهاية الوصول ٣٠٧٩/٧ ، انظر المحصول ٢٧/٥ .

(٨) الأحكام للآمدي ٢٩١/٤ ، انظر المحصول ٢٧/٥ .



وأجيب عن هذا :

(أ) لا نسلم لأن الاعتبار حاصل في الاتعاظ وغيره والخاص لا يتبادر إلى الفهم عند إطلاق العام إلا بعرف جار وأنه خلاف الأصل[١].

(ب) لا نسلم أن الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لأنه يجوز أن يقال : فلان اعتبر فاتعظ ولو كان الاعتبار عبارة عن الاتعاظ لما جاز ذلك ، لأن ترتيب الشيء على نفسه محال[٢].

(جـ) قولهم : القائس إذا كان معرضاً عن آخرته يقال إنه غير معتبر . قلنا لا يصح ذلك بالنظر إلى كونه قائساً وإنما صح ذلك بالنظر إلى أمر الآخرة ، وإنما أطلق النفي بطريق المجاز نظراً إلى إخلاله بأعظم المقاصد ، وهو أمر المعاد[٣].

٣ ـ لا نسلم أن معنى الاعتبار ـ هنا ـ هو القياس الشرعي بل إن معناه الاتعاظ . وذلك أنه يحمل اللفظ على حقيقته إذا لم يوجد قرينة صارفة عنها ، فأما تقدير وجود القرينة فلا ، وقد وجدت القرينة الصارفة فيما نحن فيه وذلك لأنه لا يحسن أن نصرح بلفظ القياس في موضع الاعتبار ـ هنا ـ لأنه لو صرح بذلك لخالف آخر الآية أولها ، ولصار التقدير هكذا : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام أو لصار

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣٠٨٤/٧ .

(٢) انظر نهاية الوصول ٣٠٨٤/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٩٢/٤ ، وانظر المحصول ٣٤/٥ ، ٣٥.

(٣) الأحكام للآمدي ٢٩٢/٤ وانظر نهاية الوصول ٣٠٨٥/٧ وما بعدها .



هكذا [يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الأرز على البر والنبيذ على الخمر] وهذا في غاية الركاكة التي لا تليق بجلالة القرآن[1].

وأجيب عن ذلك :

إن الذي لا يناسب صدر الآية هو الاعتبار بمعنى القياس ـ فقط ـ ونحن لم نقل : إنه هو المأمور به ، بل نقول : إن المأمور به هو : الاعتبار بمعنى المجاوزة ـ وهو لفظ عام يشمل الاتعاظ والقياس ـ أو أنه قدر مشترك بين الاتعاظ والقياس، والمجاوزة هى الانتقال من شيء إلى آخر ، سواء كان انتقال من حال إلى آخر كما في الاتعاظ ، أو من الأصل إلى الفرع كما في القياس فكل من القياس والاتعاظ فيه مجاوزة .

فيكون معنى الآية : [إنا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الأمور أنتم يا أولى الأبصار] ، فدخل في ذلك قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء ، فيحصل الاتعاظ ، وكذلك قياس الفروع على الأصول .

فلا يلزم من كون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه عدم مناسبته للقدر المشترك لما فيه من معنى الاتعاظ .

وإنما لم يحسن أن يصرح بالقياس ـ ها هنا ـ ، لأنه إذا صرح به خرج المذكور ـ وهو القياس ـ عن عموم الاعتبار ، لأنه ليس حالنا فرع حالهم ، وإنما بذكر اللفظ العام الذي يدخل فيه السبب الذي ورد فيه غيره ، لتعم الفائدة، فأما إذا خرج منه السبب كان نقصاً في الكلام[2].

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣٠٨٠/٧ ، اتحاف ذوي البصائر ١١٧/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٩٢/٤ ، انظر المحصول ٢٨/٥ .

(٢) اتحاف ذوي البصائر ١١٨/٧ ، نهاية الوصول ٣٠٨٦/٧ ، ٣٠٨٧ ، الأحكام للآمدي ٢١٢/٤، المحصول ٣٥/٥ .



والغريب العجيب أن يردوا دلالة الآية بأن يبينوا أنه لا مناسبة بين الآية وبين مثل قولهم : قيسوا الذرة على البر ، ولو قالوا بدل ذلك : فقيسوا حالكم بحالهم ، واعلموا أنكم أناس مثلهم إن فعلتم مثل فعلتهم حل بكم مثل ما حل بهم لاستقام الاستدلال وظهرت الحجة[١].

٤ ـ سلمنا أن المراد به القياس ، غير أنه ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس ، فكانت الآية مطلقة ، والمطلق إذا عمل به في صورة أو صور لا يبقى حجة فيما عداها ، ضرورة الوفاء بالعمل بدلالته ، وقد عملنا بذلك في القياس العقلي والقياس الذي علته منصوصه أو موحى إليها[٢].

وأجيب عن ذلك :

إن اللفظ إذا كان عاماً فهو المطلوب ، وإذا كان مطلقاً ، فيجب حمله على القياس الشرعي ، نظراً إلى أن الغالب من الشارع أنه إنما يخاطبنا بالأمور الشرعية دون غيرها ، وهوإما أن تكون العلة فيه منصوصة أو مستنبطة ، والأول ليس بقياس[٣].

إن كانت مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الأقيسة المختلف فيها، ويلزم من ذلك تسليم الباقي ضرورة أن لا قائل بالفرق[٤].

---

(١) القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ٨٩ .

(٢) الأحكام للآمدي ٢٩٢/٤ ، انظر نهاية الوصول ٣٠٨٠/٧ ، ٣٠٨١ .

(٣) الأحكام ٢٩٢/٤ ، انظر المحصول ٢٨/٥ ، ٢٩ ، ٣٠ .

(٤) انظر نهاية الوصول ٣٠٨٧/٧ ، ٣٠٨٨ ، الأحكام للآمدي ٢٩٢/٤.



وإجابة أخرى إن كان مطلقاً فأفراده متساوية في نسبته إلى كل منها ، فتقييده بمنصوص العلة دون مستنبطها تقييد بغير دليل[١].

[٢] قوله تعالى (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)[٢] .

وجه الدلالة :

يقول الإمام الشافعي[٣] رحمه الله تعالى في تعليقه على الآية : [ومن تنازع من بعد رسول الله رد الأمر إلى قضاء الله ثم قضاء رسوله ، فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه بقضاء نصاً فيهما ولا في واحد منهما ردوه قياساً على أحدهما [٤].

لأنه لو أراد من الرد اتباع أو أمرهما ونواهيهما ، لكان ذلك تكراراً ، فلم يبق إلا أن يكون المراد به الرد إلى ما استنبط من الأمر والنهي [٥].

---

(١) انظر القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ٨٩ .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ .

(٣) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع أبو عبد الله أحد الأئمة الأربعة ، كانت ولادته عام ١٥٠هـ ووفاته عام ٢٠٤هـ ، من أهم مصنفاته : الأم في الفروع ، والمسند في الحديث ، والرسالة في علم الأصول . انظر في ترجمته طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧١ ، شذرات الذهب ٩/٢ ، تذكرة الحفاظ ٣٦١/١ .

(٤) القياس بين مؤيديه ومعارضيه . انظر الرسالة ص ٨١ .

(٥) انظر الأحكام ٢٨٧/٤ ، قد ناقش نفاة القياس الاستدلال بهذه الآية على حجية القياس ، وأجاب المثبتون على هذه المناقشة ، ولكن لم أذكر ذلك مخافة الإطالة ، انظر ذلك الأحكام ٢٨٧/٤ ، ٢٨٨ .



الوجه الثاني من الاستدلال بالقرآن على حجية القياس : القرآن أرشد إلى القياس [1]:

[١] قوله تعالى (ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير)[2].

وجه الدلالة من الآية :

أن الله قاس الأموات على الأرض بعد موتها في إمكان إحياء الله لكل بجامع كمال قدرته سبحانه وتعالى [3].

[٢] قوله تعالى (أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير [4].

وجه الدلالة من الآية :

أن الله قاس إمكان إحياء الموتى على إمكان خلق السموات والأرض بجامع كمال القدرة [5].

[٣] قوله تعالى (أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدل

---

(١) انظر هذا الوجه من الاستدلال بالقرآن إعلام الموقعين ١/١٠٤ وما بعدها ، ١٠٧وما بعدها ، وانظر جامع بيان العلم ٨٤/٢ وما بعدها ، والقياس بين مؤيديه ومعارضيه ٦٣ ـ ٦٩ .

(٢) سورة فصلت آية ٣٩ .

(٣) انظر إعلام الموقعين ١٠٧/١.

(٤) سورة الأحقاف آية ٣٣ .

(٥) انظر أدلة التشريع ص ٧٠ .



أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون) [١].

وجه الدلالة من الآية :

أن الله دل عباده بالنشأةالأولى على الثانية، وأنهم لو تذكروا لعلموا أن لا فرق بينهما في تعلق القدرة بكل واحدة منهما [٢].

ويقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ بخصوص هذا الوجه من الأقيسة :

" وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه ، فقاس النشأة الثانية على الأولى في الإمكان ، وجعل النشأة الأولى أصلا والثانية فرعاً عليها ، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات ، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض ، وجعله من قياس الأولى ، كما جعل النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى ، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم ، وضرب الأمثال ، وصرفها في الأنواع المختلفة ، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله ، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به ، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم "[٣].

---

(١) الواقعة من آية ٥٨ إلى آية ٦٢ .

(٢) إعلام الموقعين ١/١٠٩ .

(٣) المصدر السابق ١/١٠١ ، وانظر مناقشة الاستدلال بهذا الوجه على حجية القياس والاعتراضات عليه ، والجواب على هذه الاعتراضات ، مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة ، رسالة دكتوراه للدكتور صلاح الدين عبد الحليم ص ٢٤٩ ومابعدها .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجه الثالث من الاستدلال بالقرآن على حجية البقياس :

أن القرآن يومىء إلى تعليل الأحكام ، ويعلل بعضها بالفعل عند ذكر حكمها ، وبيان مقاصدها [١]:

مثال ذلك :

[١] قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبينا) [٢].

وجه الدلالة : أن الله نفى الجناح عن المسافر إذا قصر الصلاة ، ومعناه جعل السفر مناطا وعلة للقصر الذي هو رخصة [٣].

[٢] قوله تعالى (فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون) [٤].

أن الله ذكر علة جواز أداء الصلاة قائما أو راكبا وهي الخوف ، فمتى وجدت هذه العلة في فرع آخر أثبت له نفس حكم الأصل ، إذ لا معنى للتنصيص على العلة إلا ذلك ، فكان التنصيص على العلة أمراً بالقياس.

---

(١) انظر هذا الوجه من الاستدلال بالقرآن القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ٧٢ ، مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف فيها ص ٢٥٧ وما بعدها ، وهذا النوع يطلق عليه الأصوليون التنصيص على العلة .

(٢) سورة النساء آية ١٠١ .

(٣) انظر تعليل الأحكام د. مصطفى شلبي ص ٢٠ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٣٩ .



[٣] قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)[١].

وجه الدلالة : أن الله نهى عن هذه الأشياء وعلل هذا النهي بأن هذه الأشياء رجس من عمل الشيطان ، فأي أمر توجد فيه هذه العلة يكون منهي عنه لوجود العلة فيه ، إذ لا فائدة للتنصيص إلا ذلك .

ونوقش الاستدلال بالقرآن من هذا الوجه على حجية القياس بالتالي :

أن النص على العلة لا يعد دليلاً على حجية القياس حيث لا حاجة إليه حينئذ ، لأن النص حينئذ يتناول كل أفراده عندما ينتقل من شيء إلى آخر أو من اسم إلى غيره طالما تحققت فيه العلة بدلالة النص لا بالقياس [٢].

ويمكن أن يجاب :

أن دلالة النص هي عند الجمهور عبارة عن قياس الأولى أو قياس المساوي ، وإذا دل تعليل الأحكام أو التنصيص على العلة على حجية هذا النوع من القياس فقد دل على حجية القياس بالجملة ، إذ ما القياس إلا إلحاق فرع بأصل بعلة جامعة سواء هذا الإلحاق إلحاق أولى ، أو مساو أو أدنى .

---

(١) سورة المائدة آية ٩٠ .

(٢) مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف فيها ، ص ٢٦٢ .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلب الثاني

استدلال الجمهور بالسنة على حجية القياس

والاحتجاج بالسنة على حجية القياس من أربعة أوجه :

الوجه الأول من الاحتجاج بالسنة على حجية القياس هو : إقراره عليه الصلاة والسلام اجتهاد الصحابة :

١ ـ لما أراد ـ رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : [كيف تقضي إذا عرض لك قضاء] قال : أقضي بكتاب الله ، قال : [فإن لم تجد في كتاب الله] قال : فبسنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، قال : [فإن لم تجد في سنة رسول الله ، ولا في كتاب الله] قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ صدره وقال [الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله] [(١)].

وجه الاستدلال به :

هو أن الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في الطلب ، فذلك الطلب :

(أ) إما من النصوص جلية أو خفية وهو باطل ، لأن العمل بالاجتهاد معلق بعدم الوجدان في الكتاب والسنة ، وعدم الوجدان فيهما إنما يتحقق بعدم وجدان الجلي والخفي فيهما ، لأن وجدان الجلي أو الخفي في الكتاب

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية باب الاجتهاد والرأي في القضاء ، سنن أبي داود ٣٠٣/٣ ، وأخرجه الترمذي في كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ٦١٦/٣ ، وأخرجه أحمد في مسنده ٢٣٠/٥ ، ٢٤٢ ، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١١٤/١٠ ، والمدخل إلى السنن الكبرى ص ٢٠٧ ، والدارمي ٥٥/١ ، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقة ١٨٩/١ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٦٩/٢ ، ٧٠ ، وابن حزم في الأحكام ٢٠٠/٦ ، ٤١٧/٧ ، تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ص ١٠٨ .



والسنة وجدان في أحدهما فنفي الوجدان ينفي وجدانهما ، لأن النكرة في سياق النفي تعم ، فلو كان المراد من قوله : (أجتهد رأيي) الاجتهاد في النصوص الجلية أو الخفية لزم الوجدان في الكتاب أو السنة حالة عدم الوجدان فيهما وهو جمع بين النقيضين .

(ب) ومن العقل فيما يقتضيه من الأحكام بتحسينه وتقبيحه وهو أيضاً باطل لما ثبت من بطلان التحسين والتقبيح العقلي .

(جـ) أو من البراءة الأصلية وهو أيضاً باطل لأنه لا يتحقق فيها معنى الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في الطلب ، لأن البراءة الأصلية معلومة لكل أحد من غير استفراغ الوسع فهو إذن من القياس[١].

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث من عدة وجوه :

١ ـ أن الحديث رواه شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو [ابن أخي المغيرة بن شعبة] عن رجال من أهل حمص عن أصحاب معاذ بن جبل.

والحارث بن عمرو مجهول ـ أي غير معروف ـ والرجال من أهل حمص مجهولون[٢].

فهذا جعل الحديث ضعيفاً من حيث سنده ، والحديث الضعيف لا يستدل به على إثبات أصل من أصول الشريعة مثل القياس[٣].

---

(١) نهاية الوصول ٣٠٩٢/٧ ، انظر الأحكام للآمدي ٢٩٦/٤ ، العدة لأبي يعلي ١٢٩٢/٤، المحصول ٣٨/٥ ومابعدها ، التبصرة ٤٢٥ ، شرح اللمع ٧٦٩/٢.

(٢) انظر الجامع الصحيح للترمذي ٦١٧/٣ قال الذهبي في ميزان الاعتدال [تفرد به أبو عون ـ محمد بن عبد الله الثقفي ـ عن الحارث ، وما روى أحد عن الحارث غير أبي عون فهو مجهول] انظر ميزان الاعتدال ٤٣٩/١ ، تهذيب التهذيب ١٥١/٢ ، ١٥٢، تقريب ا لتهذيب ص ٢١٢ . انظر تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ص ٩٨ .

(٣) انظر اتحاف ذوي البصائر ١٢١/٧ ، نهاية الوصول ٣٠٩٣/٧ ، سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ٢٨٥/٢ وما بعدها ،



وقد أجيب عن ذلك :

(١) الحارث بن عمرو[١] وثقه أبو حاتم بن حبان[٢]، والعبرة فى التجريح باتفاق أئمة الحديث ، أما تجريح بعض أئمة الحديث فهذا قل من يسلم منه[٣].

(٢) إن الحديث رواه الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ من غير تسمية لهم ، وهذا يدل على أنه حدث عن جماعة لا عن واحد ، وهذا أبلغ في الشهرة ، وشهرة أصحاب معاذ في العلم والدين ، والفضل ، والصدق لا تخفى ، ولا يعرف في أصحابه متهم ، ولا كذاب ، ولا مجروح بل إن أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم[٤].

(٣) قد روى بطريق آخر تثبت به الحجة إذ قد رواه عبادة بن نسي [٥] عن

---

(١) هو الحارث بن عمرو ، ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي ، روى عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ ، روى عنه أبو عون ، ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا الحديث .
انظر تهذيب التهذيب ١٥١/٢ ، ١٥٢، تقريب التهذيب ص ٢١٢ ، ميزان الاعتدال ٤٣٩/١.

(٢) هو الحافظ الإمام العلامة أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ التميمي البستي ، كان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار عالماً بالطب والنجوم وفنون العلم ، صنف المسند الصحيح والتاريخ وكتاب الضعفاء ، مات في سنة ٣٥٤ هـ ، انظر تذكرة الحفاظ ٩٢/٣.

(٣) انظر ذلك فى اتحاف ذوي البصائر ١٢٥/٧ ، المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٦٥.

(٤) اتحاف ذوي البصائر ١٢٤/٧ ، إعلام الموقعين ١٥٥/١ ، نهاية الوصول ٣٠٩٦/٧، العدة لأبي يعلى ١٢٩٣/٤.

(٥) هو عبادة بن نسى الكندي أبو عمرو الأردني قاضي طبرية وثقه ابن معين والنسائي مات سنة ١١٨هـ . انظر ترجمته في تعذيب التهذيب ١١٣/٥ ، تقريب التهذيب ٣٩٥/١.



عبد الرحمن بن غنم[١] عن معاذ[٢].

(٤) أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم ، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [لا وصية لوارث] [٣] وقوله في البحر [هو الطهور ماؤه الحل ميتته] [٤] وقوله [إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع][٥] وقوله [الدية على العاقلة] [٦] وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ، ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة عنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له[٧].

---

(١) من كبار ثقات التابعين وأخذ الفقه على يديه أهل دمشق واختلف في صحبته ، توفي سنة ٧٨هـ ، انظر الإصابة ٤١٨/٢ ، تقريب التهذيب ٤٩٤/١ .

(٢) نهاية الوصول ٣٠٩٦/٧ ، اتحاف ذوي البصائر ١٢٢/٧ ، ١٢٣ ، العدة لأبي يعلي ١٢٩٣/٤ ، ١٢٩٤ ، انظر تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ص ١٠٩.

(٣) صحيح:رواه أحمد(٢٦٧/٥)،وأبو داود(٣٥٦٥)،والترمذي(٢١٢٠)، وابن ماجه (٢٧١٣) من حديث أبي أمامة ، وقال الترمذي: " حديث حسن صحيح " وفي الباب عن جمع كبير من الصحابة، انظر" تلخيص الحبير " للحافظ ابن حجر (١٩٨/٣ ، ١٩٩ ، رقم ١٤٢١).

(٤) رواه مالك كتاب الطهارة باب الطهور للوضوء (١٢) ، وأحمد في المسند (٢٣٧/٢، ٣٦١) وأبو داود رقم ٨٣، والترمذى ٦٩ ، والنسائى (١٧٦/١) ، وابن ماجه(٣٨٦) ، والبيهقي في السنن الكبرى ٣/١ ، وابن حبان في صحيحه (١٢٤٣)، وابن الجارود في المنتقى (٢٤٣).

(٥) قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحديث ٣١/٣ " أما رواية التحالف فاعترف الرافعي في التهذيب أنها لا ذكر لها في شيء من كتب الحديث وإنما توجد في كتب الفقه ، وأما رواية التراضي فرواها مالك عن ابن عباس ورواها أحمد والترمذي وابن ماجة بسند منقطع .

(٦) لم أجده بهذا اللفظ ، ولكنه معروف في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة قضايا ، منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل غرة الجنين على العاقلة ، وهذا عند البخاري في صحيحه ، كتاب : الديات والطب وعند مسلم في القسامة من حديث أبي هريرة .

(٧) إعلام الموقعين ١٥٥/١ ، نهاية الوصول ٣٠٩٦/٧ ، ٣٠٩٧ ، اتحاف ذوي البصائر ١٢٣/٧.



(٥) إن حامل هذا الحديث هو شعبة[١] ، وشعبه هذا قد أثنى عليه المحدثون مما لا يترك مجالاً للشك في إمامته ، وعلو درجته في علم الحديث ، فقال بعض أئمة الحديث : [إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به] [٢].

٢ ـ أنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في كون القياس حجة إذ المسألة قطعية[٣].

أجيب عن ذلك :

أن المسألة وإن كانت من مسائل الأصول إلا أن المقصود من حجية القياس العمل بمقتضاه فهي وسيلة إلى أحكام عملية فيكتفي فيها الظن ، وليست من المسائل الأصولية يتعبد باعتقادها فلا تثبت إلا بالدليل القطعي [٤].

٣ ـ أن فيه قوله : [فإن لم تجد في كتاب الله] وهو يناقض قوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) [٥] وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) [٦] ، وأن فيه وقف العمل بالسنة على عدم وجدان الكتاب وهو على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة[٧].

---

(١) هو شعبة بن الحجاج ، الحافظ أحد أئمة الإسلام ، قال ابن معين : إمام المتقين، وقال أحمد شعبة أمة واحده ، ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٦٠ هـ ، انظر سير أعلام النبلاء ٢٠٢/٧ .

(٢) اتحاف ذوي البصائر ١٢٤/٧ ، إعلام الموقعين ١٥٥/١ .

(٣) انظر نهاية الوصول ٣٠٩٤/٧ ، ٣٠٩٥ ، المحصول ٤١/٥ ، ٤٢ ، الأحكام للآمدي ٢٩٦/٤ ، شرح اللمع ٧٦٩/٢.

(٤) انظر الحاشية على المحصول للدكتور طه العلواني ٤٧/٥ ، والمحصول نفس الصفحة ، غاية الوصول ٣١٠٠/٧ ، الأحكام ٩٨٠/٤، شرح اللمع ٧٦٩/٢ وما بعدها .

(٥) الأنعام آية ٥٩ .

(٦) الأنعام آية ٣٨ .

(٧) انظر نهاية الوصول ٣٠٩٤/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٩٦/٤ ، المحصول ٣٩/٥ ، ٤٠.



وأجيب عن ذلك :

إن توقيف الحديث العمل بالرأي على عدم وجود الكتاب والسنة فغير مخالف لقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) إذ المراد منه إنما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب لا أن المراد به بيان كل شيء ، فإنا نعلم عدم اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية ، وبتقدير أن يكون المراد به بيان كل شيء، لكن لا بطريق الصريح، بل بمعنى أنه أصل لبيان كل شيء . فإنه أصل لبيان صدق الرسول في قوله، وقوله بيان للقياس وغيره وبه يخرج الجواب عن الآية الأخرى .

وأما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب ، فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ، ويجب تنزيله على ذلك ، ضرورة الجمع بين تقرير النبي عليه السلام ، له على ذلك ، وبين الدليل الدال على نسخ وتخصيص الكتاب بالسنة(١).

٤ ـ أن الحديث يقتضي أنه سأله عما به يقضي بعد أن نصبه للقضاء ، وذلك لا يجوز ، لأن جواز نصبه للقضاء مشروط بصلاحيته للقضاء ، وهذه الصلاحية إنما تثبت لو ثبت كونه عالماً بالشيء الذي يجب أن يقضى به ، والشيء الذي لا يجب أن يقضي به (٢).

وأجيب عن ذلك :

أن سؤال معاذ عما به يقضي ، فإنما كان قبل توليه القضاء ، ليعلم صلاحيته لذلك وإن كان ذلك بعد توليه القضاء ، فإنما كان ذلك بطريق التأكيد،

---

(١) الأحكام للآمدي ٢٩٨/٤ ، ٢٩٩ ، المحصول ٤٥/٥ ، نهاية الوصول ٣٠٩٧/٧ ، ٣٠٩٨ .

(٢) المحصول ٤٠/٥ ، نهاية الوصول ٣٠٩٤/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٩٦/٤ .



أو بإعلام الغير بأهليته للقضاء [١].

٥ ـ سلمنا صحة الحديث وأنه حجة ، لكن لا نسلم أن المراد من قوله [أجتهد رأيي] هو القياس ، ولا يلزم من خروج النص والعقل والبراءة الأصلية تعينه للإرادة منه ، وهذا لأنه يحتمل أن يكون المراد منه مدركاً آخر نحو المصالح المرسلة ، أو التمسك بطريقة الاحتياط أو بتنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته ، أو أقل مفهوماته ، أو قول الشارع [احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق][٢].

وأجيب عن ذلك :

أن كل من قال إن المراد منه مدرك آخر غير النص والعقل والبراءة الأصلية قال : أن المراد منه القياس ، فالقول بأن المراد منه مدرك آخر غير القياس قول على خلاف الإجماع فكان باطلا[٣].

٦ ـ سلمنا أن المراد من قوله [أجتهد رأيي] القياس ، غير أن القياس ينقسم إلى قطعي وما علته منصوصه أو موميء إليها ، وإلى ما علته مستنبطة بالرأي ، وقد عملنا به في القياس القطعي والذي علته منصوصه والقياس الذي هو كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، واللفظ مطلق ، فلم قلتم أنه يقتضي أن يكون جميع أنواع القياس حجة [٤].

---

(١) الأحكام للآمدي ٢٩٨/٤ ، المحصول ٤٦/٥ ، نهاية الوصول ٣٠٩٨/٧ .
(٢) نهاية الوصول ٣٩٠٥/٧ ، انظر المحصول ٤٣/٥ ، ٤٤ .
(٣) نهاية الوصول ٣١٠٠/٧ ، ٣١٠١ .
(٤) الأحكام للآمدي ٢١٧/٤ ، انظر نهاية الوصول ٣٠٩٥/٧ ، انظر المحصول ٤٤/٥.



وأجيب عن ذلك :

أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إنما سكت عند قوله : [أجتهد رأيي] لعلمه بأن الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام ، وإلا لما سكت كما في ذكر الكتاب والسنة ولو حمل قوله [أجتهد رأيي] على ما ذكرتم من الأقيسة لم يكن ذلك وافياً بأقل القليل منها ، فإن القياس القطعي في الشرعيات في غاية القلة ، القياسان الباقيان وإن كانا أكثر منها لكنهما أيضاً قليلين لعلهما لا يفيان بإثبات عشر عشير الأحكام ، فكان يجب أن لا يسكت الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ولما سكت دل ذلك على أنه واف وليس هو إلا القياس المطلق الشامل والظني والقطعي والجلي والخفي والمحتوى والشبيه[١].

٧ ـ سلمنا أنه حجة مطلقاً في كل قياس ، ولكن قبل إكمال الدين أو بعده؟ على ما قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم)[٢] الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، وذلك أن إكمال الدين إنما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لابد من معرفته . وعلى هذا فالقياس لا حاجة إليه بعد ذلك[٣].

وأجيب عن ذلك :

أن إكمال الدين ، إنما يكون بيان كل شيء ، إما بلا واسطة ، أو بواسطة ، وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد إكمال الدين ، لكونه من جملة الوسائط[٤].

---

(١) نهاية الوصول ٣١٠١/٧ ، وانظر الأحكام ٢٩٩/٤ ، والمحصول ٤٨/٥.

(٢) المائدة آية ٣ .

(٣) انظر الأحكام للآمدي ٢٩٧/٤ ، انظر المحصول ٤٤/٥ ، انظر نهاية الوصول ٣٠٩٥/٧.

(٤) انظر الأحكام ٢٩٩/٤ ، انظر نهاية الوصول ٣١٠١/٧.



الوجه الثاني من الاحتجاج بالسنة على حجية القياس هو :

استعمال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ القياس في الأحكام: ومن أمثلة ذلك :

١ ـ أن امرأة[١] جاءت إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقالت : إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج أفأحج عنها ؟ قال نعم ، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟] قالت : نعم ، قال [فاقضوا الذي له ، فإن دين الله أحق بالوفاء] [٢].

وجه الاستدلال به :

أنه عليه الصلاة والسلام ألحق دين الله الذي هو الحج بدين الآدمي في حصول النفع بالقضاء [٣].

وبعبارة أخرى :

أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد أرشد ونبه الأمة على استعمال القياس ، حيث إنه هنا قاس دين الله على دين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه[٤].

---

(١) هي امرأة مجهولة من خثعم بن انمار بن أراش بن كهلان بن قطحان وهي الخثعمية كانت منازلهم في سروان اليمن والحجاز ، وورد وصفها في بعض الروايات أنها امرأة شابة . هامش الوصول إلى الأصول ٢٤٨ .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصوم ، باب : من مات وعليه صوم (١٩٥٣)، ومسلم ، كتاب : الصيام ، باب : قضاء الصيام عن الميت (١١٤٨)، من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وقد بين النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ حكمهما ليفهم السائل انظر البخاري مع فتح الباري ٢٥٤/١٣ .

(٣) نهاية الوصول ٣١٠٤/٧ ، المحصول ٤٣/٥ ، ٥٠ ، الأحكام ٢٩٤/٤ ، الواضح ٣١٤/٥.

(٤) اتحاف ذوي البصائر ١٢٧/٧ .



ولا يقال : إنه نبه على العلة ومثل هذا القياس قد تلتزم حجيته ، لما سبق أن بعضهم قال بحجية ما نص على علتيه ، أو أومىء إليها ، لأنا نقول إن عنى بالتنبيه أنه ذكر العلة بلفظ صريح أو أومىء إليها فهذا ممنوع ، وهذا لأنه ليس في الحديث ما يدل على أن علة الحكم في الأصل كذا ، وإن عنى به أنه ذكر مفسراً عليه يتبادر منه فهم العلة فهذا مسلم ، لكن لا نسلم أن هذا ملحق بالتنصيص على العلة فإن ذكر أصل القياس لا يكون تنصيصاً على العلة[1].

ويمكن أن يعترض :

أنا نسلم أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ألحق الحج بالدين لكن لا نسلم أن ذلك بطريق القياس بل لعل ذلك بطريق النص[2].

وأجيب عن ذلك :

أن المتبادر إلى الفهم منه الإلحاق بطريق القياس لأنه يفهم منه الجامع على الوجه الذي تقدم تقريره فلو كان ذلك بطريق النص لما فهم ذلك .

وأيضاً لا معنى للإلحاق بطريق النص إلا أن ينص على الحكم في هذه الصورة كما نص في تلك الصورة فيجمع بينهما في الحكم والتنصيص وحينئذ يكفي أن يقول : حجي عنها ويصير قوله : [أرأيت لو كان على أمك دين ... الخ] ضائعاً[3].

٢ ـ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : هششت إلى المرأة فقبلتها وأنا صائم فأتيت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقلت : يارسول الله

---

(١) نهاية الوصول ٣١٠٤/٧ ، انظر الأحكام ٢١٧/٤.
(٢) نهاية الوصول ٣١٠٤/٧.
(٣) انظر نهاية الوصول ٣١٠٤/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٩٩/٤ .



أتيت أمراً عظيماً ، قبلت وأنا صائم فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم] ، فقلت لا بأس قال [ففيم ؟][١].

وجه الاستدلال من الحديث :

أنه عليه الصلاة والسلام استعمل القياس ، من حيث إنه قاس مقدمة الجماع وهي القبلة على مقدمة الأكل وهي المضمضة في أنه لا يحصل الإفطار بها ، كما لا يحصل بالمضمضة بجامع عدم حصول المقصود منهما[٢] وإذا استعمله الرسول عليه الصلاة والسلام ـ وجب أن يكون حجة لوجوه :

أحدها : أن التأسي به واجب .

وثانيها : أن قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [أرأيت] خرج مخرج التقرير، فلولا أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد مهد عند عمر ـ رضي الله عنه ـ التعبد بالقياس : لما قرر ذلك عليه !!

ألا ترى أن الإنسان لو حكم بحكم من الكتاب جاز أن يقول لمن سأله عنه أليس قد قال الله تعالى كذا وكذا ؟ إذا كان الكتاب عنده ، وعند من يخاطبه حجة ولا يجوز أن يقول ذلك إذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقد أن كونه حجة .

ولا يقول إنسان في حكم حكم به لأجل القياس : أليس القياس يقتضيه مع أنه ومن يخاطبه لا يعتقدان كون القياس حجة "!![٣].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم باب القبلة للصائم ٣١١/٢، وانظر مسند الإمام أحمد ٢١/١ .

(٢) نهاية الوصول ٣١٠٢/٧ ، المحصول ٤٩/٥، ٥٠ ، وانظر اتحاف ذوي البصائر ١٢٧/٧ ، ١٢٨ ، الواضح ٣١٤/٥ .

(٣) المحصول ٥٠/٥ ، ٥١ ، انظر نهاية الوصول ٣١٠٢/٧ ، ٣١٠٣ .



وثالثها : أنه إذا جاز للرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ العمل به جاز لغيره ضرورة أنه لا قائل بالفصل[١].

وقد يعترض :

أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ إنما ذكر المضمضة تقريباً لفهم عمر ، وليس مراده القياس .

وأجيب :

بأن المسألة ليست من الأمور العويصة التي يحتاج في فهمها إلى التقريب ، فلو لم يكن المقصود من ذكر المضمضة التنبيه على مدرك الحكم وهو القياس ، لما كان التعرض لذكره مفيداً بل كان يكفي أن يقول لا تفطر.

وعلى تقدير أن فيه تقريب للفهم ، فإنه لا يمنع إفادته للقياس على أمر مسلم به [٢].

٣ ـ ورد أن إعرابياً أتى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : إن امرأتي ولدت غلاماً أسود ـ وهو يعرض بنفيه ـ فقال له رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ هل لك من إبل ؟ قال نعم ، قال : فما لونها قال : حمر، قال : هل فيها من أورق ، قال : إن فيها لورقا ، قال : فأنى ترى ذلك جاءها؟ فقال له الرجل : لعل عرقاً نزعه ، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ : وهذا لعله نزعه عرق[٣].

---

(١) نهاية الوصول ٣١٠٢/٧ .

(٢) انظر أدلة التشريع المختلف فيها للدكتور الربيع ص ٩٢ ، انظر الاحكام ٩٩/٤ ، فإنه فيه قريب من هذا ولكن بخصوص حديث الجارية الخثعمية .

(٣) أخرجه البخاري كتاب الطلاق ، باب : إذا عرض بنفي الولد (٥٣٠٥)، ومسلم ، كتاب اللعان (١٥٠٠) من حديث أبي هريرة .



وجه الدلالة :

أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ نبه السائل إلى أصل القياس ليقيس عليه حاله مع زوجته وولده ، فكأنه قال : النسل من بنى آدم كالنتاج من الإبل في عدم تأثير اللون بإلحاق كل بأصله ، لجواز أن يكون نزعه عرق[١].

واعترض على هذا الاستدلال بما يلي :

(أ) أن هذا الحديث فيه إبطال للقياس وذلك أن الأعرابي جعل مخالفة الولد له في اللون علة لنفيه عن نفسه ، فأبطل الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ حكم الشبه ، وألحق به الولد ، وأخبره أن الإبل الحمر قد تلد الإبل الورق ، فلو كان القياس حقاً لم يلحق الولد بأبيه لاختلاف الشبه .

وأجيب عن هذا :

بأن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ أبطل شبه اللون ، وأنه وصف طردي لا أثر له في الإلحاق ، ولهذا ألحق الولد بأبيه قياساً على إلحاق الناتج من الإبل به[٢].

واعترض أيضاً على هذا الاستدلال :

(ب) أنه يستتبع قياس ولادات الناس على ولادات الإبل ، ويجعل الناس فرعاً والإبل أصلاً مع أنه ليس يجعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً أولى من العكس .

---

(١) انظر أدلة التشريع ص ٩٥ .
(٢) انظر أدلة التشريع ص ٩٠ .



وأجيب عن هذا :

بأن الأمر لما كان معروفاً عند السائل في ولادات الإبل جعله أصلاً ، ولما كان الأمر مجهولاً عنده في ولادات الناس جعله فرعاً [١].

ونوقش أيضاً الاستدلال بهذا الحديث :

(جـ) مع التسليم بأنه قياس يقال : إنه صدر من المعصوم ـ صلى الله عليه وسلم ـ والكلام إنما هو في قياس من لم تثبت عصمته .

وأجيب عن هذا :

بأن في قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ هذا تعليماً لأمته القياس[٢].

---

(١) انظر أدلة التشريع ص ٩٠ .

(٢) أدلة التشريع ص ٩١ .



الوجه الثالث من الاحتجاج بالسنة على حجية القياس :

هو تعليل السنة للأحكام أو النص على علة الحكم ، وهذا التعليل يدل على أن الأحكام مرتبطة بهذه العلل أو الأوصاف المؤثرة وهذا الإرشاد منه ــ صلى الله عليه وسلم ـ لكي نعدى هذه الأحكام إلى كل الفروع التى توجد بها هذه العلل (١).

ومثال تعليل السنة للأحكام :

[١] قوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن سؤر الهرة [إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم] (٢).

وجه الدلالة من الحديث :

أن هذا الحديث بين أن الهرة ليست بنجس ، فلا ينجس ما لامسته أو ولغت فيه ، وعلل ذلك بأنها من الطوافين ، فلا يمكن الاحتراز منها، ووجدنا هذه العلة في البغال والحمير لكونها من الطوافين ، وكذلك الفأر لكونه لا يمكن الاحتراز منه فيلحق كل من البغال والحمير والفأر بالهرة وذلك بقياس المساوي (٣).

---

(١) انظر القياس بين مؤيديه ومعارضيه ٧٨ ، ٧٩ ، مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف فيها ص ٢٧٨ وما بعدها .

(٢) صحيح : رواه مالك في " الموطأ" (٢٢/١، ٢٣/ رقم ١٣)، والشافعي في " مسنده" (١ رقم ٣٩ شفاء العي) وأحمد (٢٩٦/٥)، وأبو داود (٧٥)، والترمذي (٩٢) والنسائي (١٧٨/١) وابن ماجه (٣٦٧) ، وقال الترمذي : " حديث حسن صحيح " وصححه ابن خزيمة فأودعه في صحيحه (رقم ١٠٤) وكذا ابن حبان (١٢٩٩/٤/ إحسان) والحاكم (١٦٠/١) وابن الجارود (رقم ٦٠) وكذا صححه البخاري والعقيلي والدارقطني كما في "تلخيص الحبير "(١/ رقم ٣٦).

(٣) انظر توضيح الأحكام ١١١/١ .



[٢] قوله – صلى الله عليه وسلم – [لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، ولأخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل] [١].

وجه الدلالة أن الحديث علل عدم الأمر بالسواك عند كل صلاة ، وكذلك عدم تأخير الصلاة إلى ثلث الليل لرفع المشقة عن الأمة ، فكل ما فيه مشقة يرفع سواء من باب المساوي أو الأولى .

[٣] قوله – صلى الله عليه وسلم – [إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة ، فإن شدة الحر من فيح جهنم] [٢].

وجه الدلالة من الحديث :

أنه – صلى الله عليه وسلم – أمر بالإبراد بالصلاة ، والعلة من ذلك أن شدة الحر من فيح جهنم وأن ذلك يؤدى إلى عدم الخشوع في الصلاة غالباً .

[٤] قوله – صلى الله عليه وسلم – [إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، وإنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن] [٣].

وجه الدلالة من الحديث :

أنه – صلى الله عليه وسلم – نهى عن الكلام في الصلاة والعلة من ذلك أن هذه الصلاة إنما هي للتسبيح والتكبير وقراءة القرآن وهذا الكلام

---

(١) أخرجه البخاري كتاب : الجمعة ، باب : السواك يوم الجمعة (٨٨٧) ، ومسلم كتاب الطهارة ، باب السواك (٢٥٢) من حديث أبي هريرة .

(٢) متفق عليه ، أخرجه البخاري كتاب الصلاة باب الإبراد بالظهر من شدة الحر ، (٥٣٣ ، ٥٣٦) ، ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر ، (٦١٥) من حديث أبي هريرة .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته ، (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي .



ينافي مقتضى الصلاة فكل أمر ينافي مقتضى الصلاة يكون منهي عنه مثل الأكل فيها وسواء كان ذلك من باب أولى أو مساوي أو أدنى .

ويمكن أن نناقش هذا الاستدلال :

أننا لو سلمنا جدلاً أن التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق القياس لا عن طريق دلالة النص ، ولكن لا يمكننا القول بذلك إلا بعد أن نثبت حجية القياس ، إذن التنصيص على العلة لا يثبت حجية القياس ولكن يوجب الإلحاد عن طريق القياس بعد ثبوت حجية القياس ، فإذا تعليل الأحكام أو التنصيص على العلة لا يثبت محل النزاع (١).

الوجه الرابع من الاستدلال بالسنة على حجية القياس (٢):

ضرب الأمثال : إن فيها قياس الممثل على الممثل به ، وإعطاء الممثل حكم الممثل به ، ومن ذلك :

[١] قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [مثل الصلوات الخمس كمثل نهر جار غمر على باب أحدكم يغسل منه كل يوم خمس مرات] (٣).

حيث شبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ الصلوات الخمس في تطهيرها المؤمن من الذنوب بالنهر الجاري الغمر الذي يغتسل فيه الرجل خمس مرات باليوم فلا يبقى من درنه شيء .

---

(١) انظر المهذب ١٩١٨/٤ .

(٢) انظر هذا الوجه ، أدلة التشريع ص ٩٥ ـ ٩٦ ، حجية الأدلة الاجتهادية المختلف فيها ص ٢٨١ .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب المشي إلى الصلاة تمحى به الخطايا وترفع به الدرجات . (٦٦٩) من حديث جابر بن عبد الله ، وعند البخاري(٥٢٨) نحوه من حديث أبي هريرة .



[٢] قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [مثل المجاهد في سبيل الله ـ والله أعلم بمن يجاهد في سبيله ـ كمثل الصائم القائم] [١].

حيث شبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ المجاهد بالصائم القائم من حيث أن كليهما يفنى ليله ونهاره في سبيل الله .

ونوقش الاستدلال بهذا الوجه من السنة على حجية القياس بالتالي :

أن هذه الأمثال لا تفيد القياس ، بل إنما هي لتقريب المراد وتفهيم المعنى وإيصاله إلى ذهن السامع بصورة المثال الذي مثل به ، فإنه قد يكون أقرب إلى فهمه واستحضاره باستحضار صورة نظيره [٢].

وأجيب :

أنا نسلم أن الأمثال لتقريب المراد وتفهيم المعنى وإيصاله إلى ذهن السامع بصورة المثال الذي مثل به ، ولكن لا يمنع ذلك دلالتها على حجية القياس [٣].

ونوقشت هذه الإجابة :

سلمنا إفادتها حجية القياس ، لكن هناك فرق بين المستدل به والمستدل عليه ، إذ المستدل به أمور كونية ، والعلل فيها حقيقية ، والحقيقي لا يتخلف ، والمستدل عليه أمور فرعية ، والعلل فيها اعتبارية ، والاعتباري يتخلف[٤].

---

(١) أخرجه البخاري ، كتاب الجهاد والسير ، باب أفضل الناس مؤمن يجاهد بنفسه وماله ، (٢٧٨٧)، ومسلم ، كتاب : الإمارة ، باب : فضل الشهادة في سبيل الله تعالى (١٨٧٨) من حديث أبي هريرة .

(٢) انظر أدلة التشريع ص ٩٧ .

(٣) انظر المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .



أجيب :

بأن العلل باعتبار الشارع لها علل لا تتخلف ، وإذ تخلفت فإنما ذلك لمعارض أو وجود مانع أو فقد شرط [١].

---

(١) المصدر السابق .



المطلب الثالث

استدلال مثبتي القياس بإجماع الصحابة على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص [١]

لقد ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ الحكم بالرأي والقياس ، والعمل به في الوقائع التى لا نص فيها فالحاقها بنظائرها مما نص فيها على الحكم ، وإن كانت تفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس آحاداً ، فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل، وهو العمل به في الجملة ، والعادة تقتضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون إلا بقاطع دال على العمل به ، وأنه تكرر عمل أكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ، ولم ينكر ذلك [٢].

من الأمثلة على وقوع القياس من الصحابة :

[١] ما روي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري في رسالته المشهورة " اعرف الأشباه والنظائر " وقس الأمور برأيك " [٣].

وجه الدلالة :

أن قوله : " قس الأمور برأيك " معناه قس الأمور بعضها وهو غير المنصوص عليه على البعض الآخر المنصوص عليه بعد معرفتك أنها

---

(١) انظر إحكام الفصول ٥٨٧/٢ وما بعدها ، المحصول ٥٣/٥ ومابعدها ، شرح اللمع ٧٧٠/٢ ومابعدها ، الأحكام للآمدي ٣٠٠/٤ وما بعدها ، الواضح ٣١٦/٥ ومابعدها.

(٢) اتحاف ذوي البصائر ٨٣/٧ .

(٣) انظر المحصول ٥٤/٥ ، شرح اللمع ٧٧١/٢ ، التبصرة ٤٢٦ ، الواضح ٣٢٤/٥ .



أشباه ونظائر في العلة التي اقتضت ربط الحكم بالمنصوص عليه [١].

[٢] ما روي عن علي بن أبي طالب ، وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ أنهما شبها الجد والأخوة بغصن شجرة ، وجدولي نهر لبيان قربهما من الميت ، ثم شركا بينهما في الميراث ، فقال علي ـ رضي الله عنه ـ "واد سال فيه سيل ، فتشعبت منه شعبة ، ثم انشعبت منهما شعبتان ، أرأيت لو أن ماء هذه الشعبة الوسطى يبس أكان يرجع إلى الشعبتين جميعاً " ، وقال زيد بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ " لو أن شجرة نبتت ، فأنبتت منها غصن ، فانشعب من الغصن غصنان ، فما جعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني ، وقد خرج الغصنان من الغصن الأول"[٢].

وجه الدلالة :

أن تصويرهما بصورة المحس يقتضي أنهما سواء في القرب من الميت فإذا كان الجد يرث ينبغي أن تكون الأخوة كذلك لأنهم يساوونه في القرابة وحاصله قياس الأخوة على الجد في استحقاق الإرث لاتحادهما في الإدلاء إلى الميت [٣].

[٣] ما روي عن علي أنه قال في حد شارب الخمر : " إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذي ، وإذا هذى افترى ، فحده حد المفترى ".

---

(١) انظر نبراس العقول ص ٩٣ ، وانظر مناقشة هذا الاستدلال والإجابة على هذه المناقشة ، المحصول ٥/٦٤ ، ٦٥ ، نبراس العقول ص ٩٣ .

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ١٠/٢٦٥ .

(٣) نبراس العقول ص ٩٥ .



وجه الدلالة :

أن علياً – رضي الله عنه – قاس شارب الخمر على القاذف بجامع : الافتراء في كل [١].

[٤] ما روي أن عمر – رضي الله عنه – كان متردداً في قتل الجماعة بالواحد ، فقال علي – رضي الله عنه – يا أمير المؤمنين ، أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم ، قال : فكذلك.

وجه الدلالة :

أن علياً – رضي الله عنه – قاس الاشتراك في القتل على الاشتراك في السرقة بجامع الاشتراك في موجب القصاص [٢].

ولقد اعتبر جمهور الأصوليين هذا إجماعاً على حجية القياس من الصحابة :

فقال الآمدي بعد أن ذكر اثنين وعشرين مثالاً على اجتهاد الصحابة ، واستعمالهم للقياس :

[وذلك يدل على أن الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها ، وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلا وقد قال بالرأي والقياس ، ومن لم يوجد فيه الحكم بذلك ، فلم يوجد منه في ذلك إنكار فكان إجماعاً سكوتياً "[٣].

---

(١) انظر المهذب ١٨٤٨/٤ ، الواضح في أصول الفقه ٣١٧/٥ .

(٢) المهذب ١٨٤٨/٤ ، الواضح ٣٢٥/٥ ، ٣٢٦ .

(٣) الأحكام للآمدي ٣٠٢/٤ ، ٣٠٣ .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقال صفي الدين الهندي [1]: [العمل بالقياس كان شائعاً ذائعاً فيما بين الصحابة من غير إنكار يصدر من أحد منهم فكان إجماعاً على حجية القياس [2].

ولقد بدأ ابن قدامة [3] به معتبراً إياه إجماعاً على حجية القياس ، وأنه أقوى الأدلة [4].

وكذلك اعتبر فخر الدين الرازي هذا إجماعاً من الصحابة على حجية القياس وقال انه [هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين] [5].

وقال الآمدي عن هذا الدليل : [أما الإجماع وهو أقوى الحجج في هذه المسألة] [6].

وقال صفي الدين الهندي عنه : أنه [هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين] [7].

---

(١) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد ، أبو عبد الله الملقب بصفي الدين الهندي ، الأرموي فقيه أصولي شافعي المذهب ، مولده بالهند سنة ٦٤٤ هـ ، رحل إلى اليمن والحجاز ومصر والشام، تولى التدريس والفتوى التقى بشيخ الإسلام ابن تيمية في دمشق وله مصنفات في فنون العلم كثيرة منها : الفائق في التوحيد ، والزبده في علم الكلام ، والنهاية في الأصول ، انظر الدرر الكامنة ١٤/٤ ، الفتح المبين ١١٩/٢ .

(٢) انظر نهاية الوصول ٣١٠٩/٧ .

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي ، موفق الدين أبو محمد ، كانت وفاته في عام (٦٢٠هـ) كان موصوفاً بالثقة والعلم والنبل وكمال العقل وشدة التثبيت من أهم مصنفاته : روضة الناظر ، المغني ، المقنع .
انظر ترجمته ذيل طبقات الحنابلة ٣٣/٢ ، شذرات الذهب ٨٨/٥ .

(٤) اتحاف ذوي البصائر ٨٤/٧ .

(٥) المحصول ٥٣/٥ .

(٦) الاحكام للآمدي ٣٠٠/٤ .

(٧) نهاية الوصول ٣١٠٨/٧.



ونوقش هذا الدليل :

[١] أن إقرار أصل من الأصول(١) التى ينبني عليها الأحكام لا يصح أن يدل عليه غير النصر "(٢).

[٢] " أن الإجماع بالمفهوم الأصولي على حجية القياس لم يقع ، ولم يحدث، فمتى اجتمع كل مجتهدي الصحابة ــ على فرض حصرهم ومعرفتهم جميعاً ـ فإنه لم يثبت هذا الإجماع بأية رواية ولو خبر آحاد يخضع سنده لعلم الجرح والتعديل ، والصحابة تفرقوا في الأمصار ، ومن بعدهم أشد تفرقاً ، فمتى اجتمع هؤلاء ، أو عرف اجتماعهم على حجية القياس ، وأكثر ما يصل إليه دعاة الإجماع على القياس ، إنما هو الإجماع السكوتي ، وفيه خلاف يصل إلى اثني عشر وجهاً ، ومن البين أن أصلاً كالقياس لا يستدل على حجيته بأمر مختلف فيه إلى هذا الحد ، ويشك في وقوعه "(٣).

---

(١) انظر مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها ص ٢٨٦ وما بعدها حيث قد ناقش الاحتجاج بالإجماع على حجية القياس مناقشة مستفيضة وهي رسالة دكتوراه إشراف أ.د. محمد بلتاجى .

(٢) انظر المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .



المطلب الرابع

الاستدلال بالمعقول على حجية القياس

يقول الدكتور زكي الدين شعبان ـ رحمه الله ـ [(١)]:

" إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ اقتضت حكمته أن تكون الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية ، فلا يأتي شريعة بعدها إلى يوم القيامة ، وعلى هذا لابد أن تكون مصادرهما وافية بأحكام القضايا والحوادث التي وجدت والتي ستوجد إلى أن تنتهي الدنيا ، ويرث الله الأرض ومن عليها ، والنصوص التشريعية الواردة في القرآن والسنة محدودة ومتناهية ، وقضايا الناس وحوادثهم غير محدودة ولا متناهية ، والمتناهي لا يفي بأحكام الحوادث والقضايا غير المتناهية وإذاً لابد من مصدر آخر بجانب النصوص الواردة في الكتاب والسنة ، تؤخذ منه أحكام هذه الحوادث والقضايا ، وذلك عن طريق توسيع دائرة تطبيق النصوص الشرعية بواسطة معرفة العلل التي شرعت من أجلها الأحكام ، وتطبيق هذه الأحكام على القضايا غير المنصوصة ، التي توجد فيها تلك العلل ، وهذا هو القياس ".

وقال الإمام الرازي : " أن القياس يفيد ظن دفع الضرر فوجب جواز العمل به ".

بيان الوصف : أن من ظن أن الحكم في الأصل معلل بهذا ، وعلم أو ظن محصول ذلك الوصف في الفرع : " وجب أن يحصل له الظن بأن حكم

---

(١) أصول الفقه الإسلامي ص ١٥٠، ١٥١ ، وانظر المهذب ١٨٧٦/٤ ، أدلة التشريع ص ١٢٥ .



الفرع مثل حكم الأصل ، ومعه علم يقيني : بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب العقاب، فتولد من ذلك الظن ، وهذا العلم ترك العمل به مسبب للعقاب "[١].

ونوقش هذا الاستدلال من المعقول على حجية القياس بالتالي [٢]:

ان الأدلة العقلية لا يصح أن تستقل بإثبات أصول الأدلة الشرعية أو فروعها ، لأن العقل كاشف لا مثبت ولكنها يمكن أن تؤيد الاستدلال بالكتاب والسنة على حجية القياس ، لأن صحيح العقل لا يخالف صريح العقل .

فإذن يمكن أن يستأنس بالمعقول في حجية القياس لا أن يكون دليلاً مستقلاً في إثبات حجية القياس .

---

(١) انظر المحصول ٩٨/٥ ، ٩٩ ، وهناك مناقشة لهذا الدليل وإجابة على هذه المناقشة تركتها مخافة الإطالة ، وانظر كذلك نبراس العقول ص ١١٤ .

(٢) انظر مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها .



المبحث الثاني

أدلة نفاة القياس على عدم حجية القياس شرعاً

المطلب الأول

استدلالهم بالكتاب على عدم حجية القياس

١ ـ قولــه تعــالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾[١].

وجه الدلالة من الآية :

أن الله نهى المؤمنين عن التقدم بين يدي الله ورسوله بأى قول أو فعل، فعن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : [لا تقدموا بين يدي الله ورسوله] لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة ، وقال سفيان الثوري[٢] [لا تقدموا بين يدي الله ورسوله] بقول ولا فعل [٣].

والقول بمقتضى القياس تقدم بين يدي الله ورسوله ، فالقول بالقياس منهي عنه [٤].

---

(١) الحجرات آية ١ .

(٢) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي ، أبو عبد الله ، وكان إماما في علم الحديث والفقه وغيرها ، أجمع الناس على دينه وثقته ، وهو أحد الأئمة المجتهدين ، كان ورعا تقيا ، له مصنفات منها : كتاب الجامع الكبير ، وكتاب الجامع الصغير ، والفرائض ، ولد سنة ٩٧هـ، وتوفي سنة ١٦١ هـ ، انظر مرآة الجنان (٣٤٥/١) ، وتذكرة الحفاظ (٢٠٣/١) ، واللباب (٢٤٤/١).

(٣) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ٢٢٠/٤ .

(٤) انظر المحصول ١٠٣/٥ ، نهاية الوصول ٣١٣٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٣٠٥/٤ ، نبراس العقول ١٤٧ ، شرح المنهاج ٦٥٢/٢ .



ونوقش هذا الاحتجاج :

أنا لا نسلم أن الحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله ، وهذا لأنه إنما يكون الحكم بالقياس تقديماً بين يدي الله ورسوله إن لم يكن القياس متعبداً ، به بقول الله وبقول رسوله وهو ممنوع[١]، ولما أمرنا بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدي الله ورسوله[٢].

ثم إن الآية حجة على الخصم في قوله بنفي القياس ، إذ أن نفيه تقديم بين يدي الله ورسوله [٣].

٢ ـ قوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) [٤].

٣ ـ وقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) [٥].

٤ ـ وقوله تعالى : (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)[٦].

٥ ـ وقوله تعالى : (إن بعض الظن إثم) [٧].

وجه الدلالة من هذه الآيات :

أنا نهينا عن أن نقول على الله ما لا نعلم ، والحكم بالقياس قول بما لا نعلم ، وأنا نهينا عن اتباع ما لا علم لنا به ، والحكم بالقياس اقتفاء ما لا يعلم.

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣١٥٥/٧ ، انظر الأحكام للآمدي ٣١١/٤ ، انظر شرح المنهاج ٦٥٣/٢.

(٢) انظر نبراس العقول ص ١٤٨ .

(٣) أدلة التشريع ص ١٣٦ .

(٤) البقرة آية ١٦٩ .

(٥) الإسراء آية ٣٦ .

(٦) يونس آية ٣٦ .

(٧) الحجرات آية ١٢ .



وقد ذم الله الظن ، والقياس لا يفيد إلا الظن ، فلو كان ما أفاده القياس حقاً لكان الظن أغنى من الحق شيئاً ، وهو مناقض لمدلول النص[١].

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه :

أ ـ أنا لا نسلم أن القول بالحكم بالقياس قول بما لا يعلم أو بالظن وهذا لأنه لما دل القاطع على وجوب العمل بمقتضى الظن الحاصل من القياس كان وجوب الحكم بمقتضى ذلك الظن معلوماً لا مظنوناً .

ب ـ أنها محمولة على الظن الغير المعتبر بأن يكون في المسائل العلمية ، أو وإن كان في المسائل الظنية لكن بطرق غير معتبرة ، وهذا وإن كان تقييداً وتخصيصاً لكنه يجب المصير إلى ذلك جمعاً بين الأدلة .

جـ ـ أنها حجة على الخصم أيضاً ، فإن القول ببطلان القياس ليس معلوماً بل هو مظنون ، ضرورة أنه لا قاطع على فساده فوجب أن لا يجوز القول به[٢].

٦ ـ قوله تعالى (وإن احكم بينهم بما أنزل الله)[٣].

وجه الدلالة :

أن الحكم لا يكون إلا بالقرآن ، أو بالسنة لأنهما المنزلان من عند الله ، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله ، وكل حكم لم ينزله الله تعالى يكون

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣١٣٨/٧ ، الأحكام للآمدي ٣٠٦/٤ ، نبراس العقول ١٤٨ ، المحصول ٧٣/٥ ، ١٠٤ ، شرح المنهاج ٦٥٣/٢ .

(٢) نهاية الوصول ٣١٥٤/٧ ، ٣١٥٥ ، الاحكام للآمدي ٣١١ ، نبراس العقول ١٤٩ ، العدة ١٣١٣/٤ .

(٣) المائدة آية ٤٩ .



ابتداعاً في الدين ، وهذا منهى عنه ، فالقياس منهى عنه [١].

ونوقش :

أن القرآن المنزل قد دل على حجية السنة ، والإجماع ، والقرآن كذلك قد دل على حجية القياس إضافة إلى السنة والاجماع، وإذا أمر الله ورسوله بالقياس كان الحكم بالقياس حكماً بما أنزل الله [٢].

٧ ــ قوله تعالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)[٣].

وجه الدلالة :

أن هذه الآية قد دلت على أن الأمة إذا تنازعت في شيء ، ولم تعرف الحكم فيه ، فيجب أن ترده إلى الكتاب والسنة لتعرف الحكم منهما .

والرد إلى القياس رد إلى غير الكتاب والسنة [٤].

ونوقش هذا الاستدلال:

أن الآية غير مانعة من القياس ، لأن العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول ، وأما من قال بإبطال القياس ، فلم يعمل بقول الله وقول الرسول ، ولا بما استنبط منهما ، فكان ذلك حجة عليه لا له [٥].

---

(١) انظر اتحاف ذوي البصائر ١٣٠/٧، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤ ، نهاية الوصول ٣١٣٩/٧، نبراس العقول ص ١٤٧ ، المحصول ١٠٣/٥.

(٢) انظر اتحاف ذوي البصائر ١٣٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٣١١/٤ ، نهاية الوصول ٣١٥٥/٧ ، نبراس العقول ص ١٤٨ .

(٣) النساء آية ٥٩ .

(٤) انظر اتحاف ذوي البصائر ١٣١/٧ ، نهاية الوصول ٣١٣٩/٧ ، والأحكام للآمدي ٣٠٦/٤.

(٥) الأحكام للآمدي ٣١٢/٤ ، اتحاف ذوي البصائر ١٤٠/٧ ، ١٤١ ، العدة ١٣١٤/٤.



٨ ـ قوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين)[١].

٩ ـ قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) [٢].

١٠ـ قوله تعالى (تبياناً لكل شيء) [٣].

وجه الدلالة :

أن هذه الآيات دالة على أن الكتاب اشتمل على جميع الأحكام الشرعية.

فإذن : كل ما ليس في الكتاب وجب أن لا يكون حقاً .

وعندئذ نقول: ما ثبت بالقياس إن دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس.

وإن لم يدل عليه الكتاب كان باطلاً ، أي ليس بمشروع حكمه : أي أنه يبقى على النفي الأصلي .

وعلى هذا فلا حاجة للقياس[٤].

ونوقش ذلك :

أن المراد من هذه الآيات كون القرآن اشتمل على جميع الأحكام الشرعية، إما بدلائل ألفاظه من غير واسطة وإما بواسطة الاستنباط منه ، أو دلالته على السنة والإجماع الدالين على اعتبار القياس ، فالعمل بالقياس عمل بما بينه الكتاب ، لا أنه خرج عنه [٥].

---

(١) سورة الأنعام آية ٥٩ .

(٢) سورة الأنعام آية ٣٨ .

(٣) سورة النحل آية ٨٩ .

(٤) اتحاف ذوي البصائر ١٣٠/٧ ، نهاية الوصول ٣١٣٨/٧ ، الأحكام للآمدي ٣٠٦/٤، المحصول ١٠٣/٥.

(٥) انظر أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله التركي ص ٦٣٥ ، قواطع الأدلة ٦٥/٤ ، ٦٦ ، شرح المنهاج ٦٥٣/٢ وانظر نهاية الوصول ٣٠٩٧/٧ ، ٣٠٩٨ ، المحصول ٤٥/٥ ، الأحكام ٢١٨/٤ .



المطلب الثاني

استدلال نفاة القياس بالسنة

١ ـ قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال] [١]

وجه الدلالة : أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذم من يقيس الأمور برأيه ، فدل على أن التعبد به غير مشروع[٢]

ونوقش هذا الاستدلال :

هذا هو القياس على غير أصل ، والكلام في الدين بالخرص والظن ألا ترى إلى قوله [يحلون الحرام ويحرمون الحلال] ، ومعلوم أن الحلال ما في كتاب الله وسنة رسوله تحليله ، والحرام ما في كتاب الله وسنة رسوله تحريمه ، فمن جهل ذلك وقال فيما سئل عنه بغير علم ، وقاس برأيه ما خرجه منه عن السنة ، فهذا الذي أتبع الرأي الفاسد فضل وأضل ومن رد الفروع إلى أصولها لم يحل الحرام ويحرم الحلال[٣]

٢ ـ قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله ، ثم يعملون بالرأي ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا] [٤].

---

(١) انظر سنن أبي داوود كتاب السنة باب شرح السنة ١٩٧/٤ ـ ١٩٨.

(٢) انظر أدلة التشريع ص ١٤١ .

(٣) انظر القياس بين مؤيديه ومعارضيه ص ١٠٠ ، ١٠١ ، وأدلة التشريع ص ١٤١ .

(٤) انظر مجمع الزوائد ١٧٩/١ ، وقال الهيثمي: رواه أبو يعلى وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه .



وجه الدلالة : بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – قد أخبر أن الأمة متى ما عملت بالرأي فقد ضلت ، والقياس من الرأي فيكون موجب للضلال وما يوجب للضلال لا يجوز العمل به .

ونوقش بأن في سنده ضعف لوجود عثمان بن عبد الرحمن[١].

قال الهيثمي فيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على تضعيفه[٢].

وعلى فرض صحته فإنه يجب حمل ما فيه من أن العمل بالرأي موجب للضلال والإضلال عند الرأي الباطل جمعاً بين الأدلة [٣].

٣ – قوله – صلى الله عليه وسلم – [إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً ، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون] [٤].

وجه الدلالة : أن الحديث أفاد أنه يترتب على الفتوى بالرأي ضلال المفتى والمستفتي .

ونوقش بما علق عليه ابن حجر[٥] – شارح البخاري – : " والمذموم منه – أي من الرأي – ما يوجد النص بخلافه ، وأشار بقوله (من) إلى أن

---

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن القرشي الزهري المالكي ، قال البخاري : تركوه ، قال ابن معين : ليس بشيء ، وقال مرة : يكذب . وقال النسائي والدار قطني : متروك . انظر ميزان الاعتدال ٤٣/٣.

(٢) مجمع الزوائد ١٧٩/١.

(٣) انظر أدلة التشريع ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٤) البخاري في كتاب الاعتصام بالسنة باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس (ولا تقف) لا تقل (ما ليس لك به علم] ، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢٨٢/١٣.

(٥) هو أحمد بن علي بن محمد العسقلاني الشافعي ، شهاب الدين ، الإمام بمعرفة الحديث ، وعلله ورجاله ، كانت وفاته عام (٨٥٢هـ) من أهم مصنفاته : فتح الباري ، والإصابة ، والدرر الكامنة ، ولسان الميزان . انظر ترجمته شذرات الذهب ٢٧٠/٧ ، البدر الطالع ٨٧/١.



بعض الفتوى بالرأي لا تذم وهو إذا لم يوجد النص من الكتاب أو السنة أو إجماع"[١].

وكذلك ناقش ابن بطال الاستدلال بهذا الحديث بأنه يمكن التوفيق بين الحديث وبين ما فعله السلف من استنباط الأحكام هو أن معنى الحديث ذم من أفتى مع الجهل ولذلك وصفهم بالضلال والإضلال وإلا فقد مدح الله من استنبط من الأصل لقوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)[٢].

٤ ـ قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [ذروني ما تركتكم ، فإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم][٣].

وجه الدلالة : أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ جعل الأمور ثلاثة : منهى عنه فالواجب اجتنابه بالكلية ، ومأمور به فالواجب فعله بحسب الاستطاعة ، ومسكوت عنه فالواجب عدم السؤال عنه .

وهذا الحكم لا يختص بحياته ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا يخص الصحابة دون من بعدهم ، بل فرض على كل مسلم اجتناب ما نهى عنه ، وفعل ما أمر به بحسب الاستطاعة وعدم التعرض للسؤال عما سكت عنه ، وإذا لم يكن هذا المسكوت عنه حراماً ولا واجباً فهو مباح ضرورة ، إذ ليس هذا السكوت والترك جهلاً وتجهيلاً لحكمه ، وليس هناك إلا هذه الأقسام

---

(١) فتح الباري ٢٨٢/١٣.

(٢) انظر فتح الباري ٢٨٧/١٣.

(٣) أخرجه مسلم ، كتاب : الفضائل ، باب : توقيره ـ صلى الله عليه وسلم ـ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثلاثة: الحرام والواجب والمباح ، والمكروه داخل تحت المباح إذ لا يأثم فاعله، وكذلك المندوب داخل تحت المباح إذ لا يأثم تاركه .

إذا ثبت ذلك فالقياس فيه إلحاق لهذا المسكوت عنه بنظيره مما نص عليه في الإيجاب أو التحريم وهذا خلاف الحديث فكان ممنوعاً [١].

ونوقش هذا الاستدلال :

أنا لا نسلم أن ما ثبت حكمه عن طريق القياس مسكوت عنه فيكون معفواً عنه ، وإنما هو داخل فيما حرمه الله أو أوجبه ، فإن دخول الواقعة في التحريم أو الإيجاب كما يعرف بدلالة اللفظ يعرف أيضاً بالدلائل العامة التى تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها[٢].

٥ ـ قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [إياكم والظن ، فإن الظن أكذب الحديث] [٣].

وجه الدلالة من الحديث: أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ نهى عن الظن، ووصفه بأنه أكذب الحديث والقياس ظن ، فالقياس منهي عنه .

ونوقش : بأنه ليس المراد ترك العمل بالظن الذي تناط به الأحكام غالباً بل المراد ترك تحقيق الظن الذي يضر بالمظنون به ، وكذا ما يقع في القلب

---

(١) انظر الإحكام لابن حزم ٥١٩/٨ ، ٥٢٠ ، إعلام الموقعين ١٨٥/١ ، ١٨٦ ، أدلة التشريع ص ١٤٣.

(٢) انظر أدلة التشريع ص ١٤٣ .

(٣) البخاري في كتاب الأدب باب (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن) (٦٠٦٦) ، ومسلم : كتاب البر والصلة ، باب : تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها (٢٥٦٣) من حديث أبي هريرة .



بغير دليل ، أو أن المراد به التهمة التى لا سبب لها ، كمن يتهم رجلاً بالفاحشة من غير أن يظهر عليه ما يقتضيها وهذا قول جمهور المحققين[١].

---

(١) انظر فتح الباري ١٠/٤٠١.



المطلب الثالث

استدلال نفاة القياس بالإجماع

بيان ذلك :

إنه وقع ذم العمل بالقياس من بعض الصحابة ولم يحصل من الباقي إنكار على ذلك ، وكلما كان كذلك فهو مجمع على إنكاره وترك العمل به وعلى أن الله لم يتعبدنا به فالقياس لم نتعبد بالعمل بمقتضاه وهو المطلوب[١].

والآثار التى استدلوا بها هي "

(١) روى عن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال [أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي] [٢].

والقياس من الرأي .

ونوقش :

المقصود بقوله ـ رضي الله عنه ـ إذا قلت فى كتاب الله برأيى أي بلا علم .

(٢) ما روي عن عمر أنه قال [إياكم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي ، فضلوا وأضلوا] [٣].

---

(١) نبراس العقول ص ١٥٢ ، انظر الجواب على هذا الدليل في نفس الصفحة .

(٢) الأحكام ٢٠٤/٤ ، انظر قواطع الأدلة ٢٠/٤ ، انظر تخريج هذا الأثر ، المحصول ٧٥/٥ في الهامش والقياس في العبادات ص ١٠٨ ، وانظر أعلام الموقعين ٤٣/١ .

(٣) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، قواطع الأدلة ٢٠/٤ ، المحصول ٧٥/٥ ، نهاية الوصول ٣١٣٤/٧.



ونوقش :

(أ) أن الرأي الذي حذر منه عمر هو المخالف للنصوص ، ولذلك قال [أعيتهم السنن أن يحفظوها] ، ونحن نقول لا رأي لمن لا يحفظ السنن .

(ب) ويحتمل أنه قال ذلك على سبيل الضبط لهذا الباب ، والتحرز فيه لئلا يقول كل أمر برأيه من غير اجتهاد ولا تمثيل صحيح كما نهى عن الإكثار من رواية الحديث فقال [أقلوا الحديث عن رسول الله ، وأنا نريككم فيه] . وكان يأمر عبد الله بن مسعود بالإكثار من حفظ الحديث وضبطه ، حفظاً لهذا الباب ومنعاً من التهافت فيه[١] .

(٣) وروى عن شريح[٢] أنه قال كتب إلى عمر [اقض بما في كتاب الله ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ، فاقض بما في سنة رسول الله ، فإن جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ، فإن لم تجد ، فلا عليك أن لا تقضي] [٣].

ونوقش هذا الدليل من وجوه :

(أ) أنه ثبت في رواية أخرى [فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ولم يتكلم فيه أحد ، فاختر أي الأمرين شئت ، فإن شئت

---

(١) نبراس العقول ص ١١٠ ، الأحكام للآمدي ٣٠٨/٤ .

(٢) هو القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي ، أبو أميه ، من أشهر القضاة في صدر الإسلام ولي قضاء الكوفة في زمن عمر ، وعثمان ، وعلي ، ومعاوية ، واستعفى في عام الحجاج فأعفاه ، من المعمرين ، له باع في الأدب ، توفي سنة ٧٨ هـ ، انظر شذرات الذهب ٥٨/١ ، تذكرة الحفاظ ٥٩/١.

(٣) انظر الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، المحصول ٧٦/٥ ، والقياس بين مؤيديه ومعارضيه ص٨٣ .



فتقدم واجتهد رأيك ، وإن شئت فأخره ، ولا أرى التأخير إلا خيراً لك].

ففي هذه الرواية نص في الإذن بالاجتهاد ، والقياس من الاجتهاد .

(ب) أنه معارض لما كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري [اعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور برأيك] .

(جـ) ثم إنه معارض إجماع أهل العلم على حجية القياس.

(٤) وعن عمر بن الخطاب أنه قال [إياكم والمكايلة] فسئل عن ذلك ، فقال: " المقايسة"(١).

ونوقش :

قوله إياكم والمكايلة أي المقايسة بأن المراد به المقايسة الباطلة(٢).

(٥) ما روى عن علي رضي الله عنه ، أنه قال لعمر في مسألة الجنين(٣) [إن اجتهدوا فقد أخطأوا ، وإن لم يجتهدوا فقد غشوك] (٤).

---

(١) انظر الأحكام ص٣٠٤/٤ ، المحصول ٧٦/٥ ، وانظر تخريج هذا الأمر هامش المحصول .

(٢) انظر نبراس العقول ص ١١٠ ، ١١١ ، الأحكام للآمدي ٣٠٨/٤.

(٣) وهي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أرسل إلى امرأة مغيبة ، كان يدخل عليها ، فقيل لها: أجيبي عمر ، فقالت : يا ويلها مالها وما لعمر ؟ ثم توجهت إلى عمر ، فبينما هي في الطريق فزعت فضربها الطلق ، فدخلت داراً فألقت ولدها ، فصاح الصبي صيحتين ثم مات ، فاستشار عمر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فأشار عليه بعضهم أن ليس عليك شيء ، إنما أنت وال ومؤدب ، وكان علي رضي الله عنه صامتاً ، فأقبل عليه ، فقال : ما تقول ؟ قال إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم ، وإن كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك أرى أن ديته عليك ، فإنك أنت أفزعتها وألقت ولدها في سبيلك ، فأمر علياً أن يأخذ عقله من قريش لأنه خطأ . انظر مصنف عبد الرزاق (٤٥٨/٩ ، ٤٥٩).

(٤) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، مصنف عبد الرزاق كتاب العقوب باب من أفزعه السلطان (٤٥٨/٩ ـ ٤٥٩) وانظر السنن الكبرى ، كتاب الإجارة باب يضمن والمعلم يعزم من صار مقتولا بتعزير الإمام وتأديب المعلم (١٢٣/٦).



ونوقش :

أن قول علي لعمر في مسألة الجنين ، لا يدل على أن كل اجتهاد خطأ ، ونحن لا ننكر الخطأ في بعض الاجتهادات[١].

(٦) وعن علي رضي الله عنه [لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره] [٢].

ونوقش :

بأن يجب حمل الخبر على أنه لو كان جميع الدين بالقياس ، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره ، ويكون المقصود منه أنه ليس كل ما أتت به السنن على ما يقتضيه القياس[٣].

(٧) وروى عن ابن عباس[٤] أنه قال : " إن الله تعالى قال لنبيه - صلى الله عليه وسلم - [وأن احكم بينهم بما أنزل الله] ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله"[٥] وقال " إياكم والمقاييس ، فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس "[٦] وقال " إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه "[٧] والقياس من الرأي .

---

(١) الأحكام للآمدى ٣٠٨/٤ .

(٢) انظر قواطع الأدلة ٢٠/٤ ، المحصول ٧٦/٥ ، والأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، وانظر سنن أبي داود ، كتاب الطهارة باب كيف المسح (٤٢/١).

(٣) الأحكام للآمدي ٣٠٨/٤.

(٤) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حبر هذه الأمة ، ولد قبل الهجرة بسنتين أو ثلاث بمكة ، وتوفي بالطايف عام ٦٨ هـ .
انظر ترجمته : شذرات الذهب (٧٥/١) والنجوم الزاهرة (١٨٢/١) وتذكرة الحفاظ (٤٠/١).

(٥) الأحكام للآمدى ٣٠٤/٤ ، المحصول ٧٨/٥ .

(٦) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، المحصول ٧٨/٥ ، نهاية الوصول ٣١٣٢/٧ .

(٧) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، المحصول ٧٨/٥ ، نهاية الوصول ٣١٣٤/٧.



ونوقش :

(أ) أما قوله إن الله تعالى قال لنبيه .. الخ فالجواب عنه أن القياس لما أمر الله به كان الحكم به حكماً بما أنزل الله [١].

(ب) وأما قوله إياكم والمقاييس فالمراد بها المقاييس الفاسدة كالتي عبدت بها الشمس والقمر[٢].

(جـ) وقوله " إن الله لم يجهل لأحد أن يحكم في دينه برأيه " يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له [٣].

(٨) وروى عن عمر أنه قال : " السنه ما سنه رسول الله ، لا تجعلوا الرأي سنه"[٤] وقال أيضاً " إن قوماً يفتون بآرائهم ، لو نزل القرآن ، نزل بخلاف ما يفتون"[٥] وقال أيضاً : " اتهموا الرأي على الدين فإنه منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً "[٦].

ونوقش :

(أ) أما قول عمر " السنه ما سنه رسول الله " يمكن الاحتجاج به على عدم حجية القياس لو كان القياس ليس من سنة الرسول[٧].

---

(١) نبراس العقول ص ١١١ ، انظر الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ ، إحكام الفصول ٦٢١/٢.

(٢) المصادر السابقة .

(٣) الأحكام للآمدي ٣٠١/٤ ، إحكام الفصول ٦٢١/٢.

(٤) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، وانظر المحصول ٧٨/٥ ، نهاية الوصول ٣١٣٤/٧.

(٥) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، نهاية الوصول ٣١٣٥/٧.

(٦) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، وانظر قواطع الأدلة ٢١/٤ ، نهاية الوصول ٣١٣٤/٧ ، المدخل للسنن الكبرى ١٨٩ ــ ١٩٠ ، وانظر سنن أبي داود ٣٠٢/٣ .

(٧) الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ ، وانظر نبراس العقول ص ١١١ .



(ب) وقوله " لا تجهلوا الرأي سنه " أراد به الرأي الذى لا اعتبار له ، وإلا فالرأي المعتبر من السنة ، لا يكون خارجاً عن السنة[١].

(جـ) وقوله " إن قوما يفتون بآرائهم ... " الخبر ، ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى برأيه يكون كذلك ، ونحن لا ننكر أن بعض الآراء باطل[٢].

(د) وقوله " اتهموا الرأي على الدين " غايته الدلالة على احتمال الخطأ فيه، ليس فيه ما يدل على إبطاله[٣].

(هـ) وقوله : " إن الظن لا يغني من الحق شيئاً "[٤] فالمراد به استعمال الظن في مواضع اليقين ، لا أن المراد به إبطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة [٥].

(٩) وروى عن ابن مسعود[٦] أنه قال : " إذا قلتم في دينكم بالقياس ، أحللتم كثيراً مما حرم الله ، وحرمتم كثيراً مما حلل الله "[٧] وقال أيضاً :

---

(١) الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ .

(٢) الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ ، انظر نبراس العقول ص ١١١ .

(٣) الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ ، انظر نبراس العقول ص ١١١ .

(٤) النجم آية ٢٨ .

(٥) الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ ، وانظر نبراس العقول ص ١١١ .

(٦) هو عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي أبو عبد الرحمن حليف بني زهر ، وأمه أم عبد بنت عبدود . كان راعياً لعقبة بن معيط ، طلب الرسول صلى الله عليه وسلم منه شاة لم ينز عليها الفحل فدرت لبناً غزيراً ثم أمرها فقلصت فآمن ، خدم الرسول صلى الله عليه وسلم وهجر الهجرتين ، قرأ القرآن على رسول الله فبكى الرسول صلى الله عليه وسلم قتل عدو الله أبا جهل . ولاه عمر الكوفة ثم عزله ومات سنة ٣٢ هـ .
انظر الإصابة ١٢٩/٤ ، الاستيعاب رقم ٩٨٧ .

(٧) الأحكام للآمدى ٣٠٤/٤ ، انظر المحصول ٧٧ .



"قراؤكم صلحائكم، يذهبون ويتخذ الناس رءوساً جهالاً ، يقيسون ما لم يكن بما كان "[١].

ونوقش :

(أ) أما قول " إذا قلتم في دينكم بالقياس..." الخبر ، يجب حمله على القياس الفاسد لما سبق[٢].

(ب) وقوله : " ويتخذ الناس رءوساً جهالاً ..." إلى آخره ، فالمراد به أيضاً القياس الباطل ، ولهذا وصفهم بكونهم جهالاً [٣].

(١٠) وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت : (أخبر زيد بن أرقم[٤] أنه أحبط جهاده مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بفتواه بالرأي في مسألة العينة[٥]"[٦].

ونوقش :

أن المراد به الرأي الباطل لفتواه بالعينة بما يخالف النص[٧].

---

(١) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، وانظر المحصول ٧٧/٥ ، انظر نهاية الوصول ٣١٣٢/٧.

(٢) الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤ ، إحكام الفصول ٦٢١/٢.

(٣) الأحكام للآمدي ٣١٠/٤ ، قواطع الأدلة ٢١/٤ ، إحكام الفصول ٦٢١/٢.

(٤) هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس الصحابي الجليل ، كان أول مشهد له في غزوة الخندق، وغزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع عشرة غزوة وشهد صفين مع علي رضي الله عنه ، وتوفي رضي الله عنه بالكوفة سنة ٦٦هـ .
انظر الإصابة ٥١٠/١ ، الاستيعاب ٥٣٥/٢.

(٥) هي أن يبيع سلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتريها من المشتري قبل قبض الثمن بثمن نقد أقل من ذلك القدر . انظر القاموس الفقهي ص ٢٧٠ .

(٦) نهاية الوصول ٣١٣٥/٧ ، وانظر الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ .

(٧) انظر الأحكام للآمدي ٣١٠/٤ .



(١١) وعن علي رضي الله عنه " من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه "[١].

ويمكن أن يناقش :

بأن المراد به هنا الرأي الباطل .

وقد وردت أيضاً بعض الآثار عن التابعين إنكار العمل بالرأي والقياس :

(١) قال الشعبي[٢] : " ما أخبروك عن أصحاب محمد ، فاقبله ، وما أخبروك عن رأيهم فالقه في الحش "[٣].

ونوقش :

بأن المراد به الرأي الباطل[٤].

(٢) وقال مسروق[٥] : " لا أقيس شيئاً بشيء ، أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها"[٦].

ونوقش :

---

(١) نهاية الوصول ٣١٣٤/٧ ، انظر مصنف عبد الرزاق ٢٦٣/١٠ .

(٢) هو عامر بن شراحبيل الشعبي الحميري ، من كبار أئمة التابعين ، ولد سنة ١٩هـ ، وكان كثير العلم ، عظيم الحلم وكان فقيهاً عالماً شاعراً فيه دعابة ، أدرك خمسمائة من الصحابة رضي الله عنهم ، توفي رحمه الله سنة ١٠٩هـ ، انظر البداية والنهاية لابن كثير ٢٣٩/٩ ، تذكرة الحفاظ ٧٩/١ ، تهذيب التهذيب ٦٥/٥ .

(٣) الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤ ، نهاية الوصول ٣١٣٥/٧ ، قواطع الأدلة ٢١/٤ ، وانظر المصنف لعبد الرزاق ٢٦٥/١١.

(٤) انظر الأحكام للآمدي ٣١٠/٤ .

(٥) مسروق بن الأجدع بن مالك الهمذاني الإمام الكوفي الفقيه العابد صاحب ابن مسعود ، قال الشعبي " ما رأيت أحداً أطلب للعلم منه " كانت وفاته عام ٦٣ هـ ، وقيل ٦٢ هـ . انظر ترجمته طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩ ، وشذرات الذهب ٧١/١ .

(٦) المحصول ٧٨/٥ ، قواطع الأدلة ٢٢/٤ ، نهاية الوصول ٣١٣٣/٧ ، الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤.



بأنه ليس فيه ذم القياس ، وإنما فيه التورع عن ذلك وهذا لا يدل على ترك القياس ، كما أن جماعة لا يرون خبر الواحد تعففاً وتورعاً واجتناباً ، ثم لا يدل ذلك على إسقاط خبر الواحد [١].

(٣) كان ابن سيرين[٢] يذم المقاييس ويقول " أول من قاس إبليس[٣]، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس"[٤].

ونوقش :

بأن المراد به القياس الباطل لأنه قياس في معارضة النص[٥].

(٤) قال الشعبي : " إذا أخذتم بالقياس ، أحللتم الحرام ، وحرمتم الحلال" وقال : " لرجل لعلك من القائسين"[٦].

ويمكن أن يناقش :

بأن المراد به القياس الفاسد لأنه معارض للنص إذ إنه يؤدي إلى إباحة الحرام وتحريم الحلال وهذا لا يكون إلا في القياس الباطل المعارض للنص أما القياس الصحيح فإنه لا يحلل الحرام ولا يحرم الحلال لأنه لا يعارض النص.

وكذلك قوله للرجل لعلك من القائسين أي الذين يقيسون قياساً باطلاً .

---

(١) انظر إحكام الفصول للباجي (٢/٦٢٢).

(٢) هو محمد بن سيرين البصري التابعي الأنصاري بالولاء ، كنيته أبو بكر كان عالماً بتعبير الرؤيا ولد سنة ٢٣ هـ ، وتوفي سنة ١١٠هـ ، له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ٨٨ . وتذكرة الحفاظ ٧٣/١.

(٣) نهاية الوصول ٣١٣٣/٧ ، المحصول ٧٨/٥ ، قواطع الأدلة ٢١/٤ ، الأحكام للآمدي ٣٠٤/٤.

(٤) قواطع الأدلة ٢١/٤ ، والمحصول ونهاية الوصول وقواطع الأدلة

(٥) الأحكام للآمدي ٣١٠/٤ .

(٦) نهاية الوصول ٣١٣٣/٧ ، المحصول ٧٨/٥ .



ويمكن مناقشة هذه الأثار التى استدل بها نفاة القياس مناقشة مجملة :

بأن الذين نقلتم عنهم إنكار العمل بالقياس والمنع منه وذم من يعمل به هم الذين نقلنا عنهم القول بالقياس والرأي صريحاً ، ودللنا أيضاً على ذهابهم إلى العمل به في المسائل المذكورة فلابد من التوفيق دفعاً للتناقض ، وجمعاً بين الروايتين وذلك بأن يحمل ما ذكرتم من الروايات على الأقيسة التى لم يتوفر فيها شرائط القياس ، وتحمل الروايات الدالة على جواز العمل به على الأقيسة المستجمعة لشرائط القياس[١].

وقد أجاب النفاة على هذه المناقشة الإجمالية :

هب أن الذين نقلنا عنهم المنع من القياس ـــ هم الذين دللتم على أنهم كانوا عاملين به ، إلا أنا نقلنا عنهم التصريح بالرد والمنع على الإطلاق من غير تقييد بصورة خاصة ، وأنتم ما نقلتم عنهم التصريح بالقول ، بل رويتم عنهم أموراً ، ثم دللتم بوجوه دقيقة غامضة : على أن تلك الأمور دالة على قولهم بالقياس ، ومعلوم أن التصريح بالرد أقوى مما ذكرتموه : فكان قولنا راجح[٢].

واعترض على هذه الإجابة :

بأنا بينا أن رواياتنا أيضاً صريحة وتزيد بالدلالة المعنوية على جواز العمل به كما ذكرنا في المسائل المختلف فيها[٣]، فتكون روايتنا راجحة فإن لم

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣١٥١/٧ ، المحصول ٧٨/٥ ، ٧٩ ، إعلام الموقعين ٥٣/١ وما بعدها ، إحكام الفصول ٦١٩/٢ ، ٦٢٠.

(٢) المحصول ٧٩/٥ .

(٣) انظر ذلك في استدلال المثبتين للقياس بالإجماع من هذه الرسالة .



يكن كذلك فلا أقل من التساوى وحينئذ يتعين التوفيق كما تقدم [١].

أجاب النفاة على هذا الاعتراض :

سلمنا عدم الترجيح من هذا الوجه لكن كما أن التوفيق الذي ذكرتموه ممكن فهنا توفيق آخر وهو أن يقال : إن بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكراً له ثم لما انقلب المنكر مقراً انقلب المقر أيضاً منكراً .

وعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهم معارضاً للقياس وذاماً له من غير تناقض مع أنه لا يحصل الإجماع على صحته فلم قلتم أن ما ذكرتم من التوفيق أولى؟ [٢].

وناقش المثبتون هذه الإجابة من وجهين : [٣]

(١) أنه لو وقع ذلك لنقل و اشتهر ، لأنه من الأمور الغريبة والعجيبة ، أو كان في لفظ أحد منهم إشعار بالرجوع عن ذلك كما نقل عنهم في بعض المسائل الرجوع عنها ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقع .

(٢) أن توفيقنا يقضي بقاء ما كان على ما كان ، وتوفيقكم لا يقضي ذلك بل يقضي التغيير فكان توفيقنا أولى .

---

(١) نهاية الوصول ٧/٣١٥١ ، ٣١٥٢.

(٢) المحصول ٥/٧٩ ، انظر نهاية الوصول ٧/٣١٥٢.

(٣) نهاية الوصول ٧/٣١٥٢.



المطلب الرابع

استدلال نفاة القياس بالمعقول (*)

الدليل الأول من المعقول :

إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها ، والاختلاف بين المختلفات في أحكامها ، والشارع قد رأيناه فرق بين المتماثلات ، وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ، وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل ، فلا يكون العقل مجوزاً له[١].

أما تفرقته بين المتماثلات :

١ ـ أنه لا فرق بين الأزمنة والأمكنة في الشرف والأحكام في استوائها في الماهية والحقيقة ، إلا أن الشارع فضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرها ، وفضل مكة والمدينة على باقي الأمكنة وفرق بينهما في الأحكام[٢].

٢ ـ أنه أوجب الغسل من بول الصبية ، ولم يوجب ذلك من بول الصبي بل أوجب الرش عليه فقط[٣].

(*) إن أكثر الأدلة العقلية التي استدل بها نفاة القياس هى منسوبة إلى المحيلين عقلاً لوقوع القياس إلا أن هذه الأدلة غاية ما تدل عليه هو بطلان العمل بالقياس لا إحالة العمل بالقياس عقلاً لأنها ليست أدلة عقلية محضة وإنما هي أدلة عقلية مستمدة من الأدلة الشرعية . انظر المحصول ١٠٧/٥ ، وما بعدها ، الأحكام للآمدى ٤/

(١) الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، نهاية الوصول ٣٠٥٩/٧ ، المحصول ١٠٧/٥ ، العدة ١٢٨٨/٤، ١٢٨٩ ، اتحاف ذوي البصائر ص ١٣٢ وما بعدهما ، الواضح في أصول اللغة ٣٠٦/٥ ، المستصفى ٢٧٧/٢.

(٢) انظر نهاية الوصول ٣٠٥٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، المحصول ١٠٧/٥.

(٣) نهاية الوصول ٣٠٥١/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ .



٣ ـ أنه أوجب الغسل من المني مع أنه طاهر دون البول والمذي[١].

٤ ـ جوز القصر في السفر في الصلاة الرباعية دون الثنائية[٢].

٥ ـ أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها[٣].

٦ ـ حرم النظر إلى شعر الشوهاء ، مع أنها لا تفتن الرجال الشبان البتة وأباح النظر إلى محاسن الأمة الحسناء مع أنها تفتن [٤].

٧ ـ جعل الحرة القبيحة الشوهاء تحصن ، والمائة من الجواري الحسان لا يحصن[٥].

٨ ـ قطع سارق القليل دون غاصب الكثير مع أنه أولى بالزجر[٦].

٩ ـ جلد بالقذف بالزنا ، ولم يجلد بالقذف بالكفر مع أنه أعظم جريمة [٧].

١٠ ـ قبل شهادة الاثنين في القتل والكفر ، دون الزنا مع أن كل واحد منهما أعظم منه[٨].

إن القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها فدل ذلك على بطلان القياس[٩].

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣٠٥٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، المحصول ١٠٧/٥.

(٢) نهاية الوصول ٣٠٥٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، المحصول ١٠٧/٥ .

(٣) المحصول ١٠٨/٥ ، نهاية الوصول ٣٠٥٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ .

(٤) نهاية الوصول ٣٠٦٠/٧ ، المحصول ١٠٨/٥ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤.

(٥) نهاية الوصول ٣٠٦٠/٧ ، انظر المحصول ١٠٨/٥ .

(٦) نهاية الوصول ٣٠٦٠/٧ ، الاحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، المحصول ١٠٨/٥.

(٧) نهاية الوصول ٣٠٦٠/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، المحصول ١٠٨/٥ .

(٨) نهاية الوصول ٣٠٦٠/٧ ، المحصول ١٠٨/٥ ، انظر الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤.

(٩) انظر الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ .



وأما تسوية الشرع بين المختلفات :

١ ـ أنه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأ في إيجاب الضمان[١].

٢ ـ وسوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا [٢].

٣ ـ وسوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في نهار رمضان والظهار مع أنه أعظم جريمة منهما[٣].

وغيرها من الأمور التى سوى الشرع بين المختلفات ، وكل ذلك يدل على عدم رعاية المصالح والحكم في الأحكام وهو ينافي تجويز القياس[٤].

ونوقش هذا الدليل :

(أ) مناقشة مجملة :

وقد نقل ابن القيم أجوبة مختلفة للأصوليين للإجابة عن هذا السؤال ، وهذا الاختلاف في الإجابة كما يرى ابن القيم بحسب أفهام الأصوليين ومعرفتهم بأسرار الشريعة [٥].

١ ـ إن كل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع ، وظهرت صلاحيته للتعليل ، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالإلحاق ، وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة ، فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس ، بل إنما كان ذلك إما لعدم صلاحية ما وقع جامعاً ، أو لمعارض له في الأصل أو في الفرع .

---

(١) الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، انظر نهاية الوصول ٣٠٦١/٧ .
(٢) الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤.
(٣) انظر الأحكام للآمدي ٢٧٤/٤ ، نهاية الوصول ٣٠٦١/٧.
(٤) انظر نهاية الوصول ٣٠٦٠/٧ ، ٣٠٦١.
(٥) انظر إعلام الموقعين ٤٢/٢ ومابعدها .



وحيث جمع بين مختلفات الصفات فإنما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل ، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل فإنه لا مانع ، عند اختلاف الصور ، وإن اتحد نوع الحكم ، أن تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس .

ـ وعلى هذا نقول : ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه إما لعدم صلاحية الجامع ، أو تحقق الفارق ، أو لظهور دليل التعبد ، فلا قياس فيه أصلاً ، وإنما القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللاً فيه ، وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق[١].

٢ ـ أنه لا معنى لهذا السؤال ، فإنا لم نقل بموجب القياس من حيث اشتبهت المسائل في صورها وأعيانها وأسمائها ، ولا أوجبنا المخالفة بينهما من حيث اختلفت في الصور والأعيان والأسماء ، وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم وبالأسباب الموجبة له فنعتبرها في مواضعها ، ثم لا نبالي باختلافها ولا اتفاقها من وجوه أخرى غيرها[٢].

٣ ـ إن ما ذكرتم من الصور وأضعافها وأضعاف أضعافها ، فهو من أوضح الأدلة على عظم هذه الشريعة وجلالتها ، ومجيئها على وفق العقول السليمة والفطر المستقيمة ، حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة لافتراقها في الصفات التي اقتضت افتراقها في الأحكام ، ولو ساوت بينها في الأحكام لتوجه السؤال ، وصعب الانفصال ، وقال القائل : قد ساوت بين المختلفات !

---

(١) الأحكام للآمدي ٤/٢٧١ .

(٢) انظر الفصول في الأصول للجصاص ٤/٧٨٧ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقرنت الشيء إلى غير شبيهه في الحكم ، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم ، ولا اشتركت صورتان في حكم إلا لاشتراكهما في المعنى المقتضى لذلك الحكم ، ولا يضر افتراقهما في غيره ، كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم ، فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التى لأجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدماً[١].

(ب) **مناقشة مفصلة :**

أما تفرقته بين المتماثلات :

١ ـ أما تفضيل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع استواء الكل في الحقيقة فلوجود المقتضى لذلك في البعض دون البعض الآخر ، إذ ليس المعنى المقتضى للتفضيل هو حقيقة الزمان والمكان بل هو ما وقع ويقع في تلك الأزمنة والأمكنة من الأمور الجليلة التي لم توجد في غيرها[٢]ـ فمثلاً :

(أ) ليلة القدر نزل فيها القرآن الكريم وجعلت ميعاداً لنزول الملائكة والروح فيها بإذن ربهم تحمل ما تفضل الله به على الخلائق من النعم والرحمات فكانت العبادة فيها أفضل حتى يكون حظ العبد فيها أوفر .

(ب) ويوم عرفه اختص لأنه يقف فيه الجم الغفير من الخلائق متجردين ملبين مقبلين .

(جـ) ومكة فضلت لأن فيها البيت الحرام والمشاعر العظام .

---

(١) إعلام الموقعين ٤٢/٢ ، ٤٣.

(٢) نبراس العقول ص ١٥٨ ، وانظر إعلام الموقعين ١١٥/٢ ، ١١٦ .



(د) والمدينة لأنها التي هاجر إليها سيد الخلق وأهلها أول من بايعه ونصره، وفي النهاية ضمت جسده الشريف .

(هـ) وبيت المقدس الذي فيها المسجد الأقصى الذي هو أول القبلتين وحمى الأنبياء والمكان الذي أسرى بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إليه وعرج منه إلى الملأ الأعلى[١].

٢ ـ وأما غسل الثوب من بول الصبية ونضحه من بول الصبي إذا لم يطعما فهذا للفقهاء فيه ثلاثة أقوال :

أحدهما : أنهما يغسلان جميعاً .

والثاني : ينضحان .

والثالث : التفرقة ، وهو الذى جاءت به السنة ، وهذا من محاسن الشريعة وتمام حكمتها ومصلحتها .

والفرق بين الصبي والصبية من ثلاثة أوجه :

أحدهما : كثرة حمل الرجال والنساء الذكر ، فتعم البلوى ببوله ، فيشق عليه غسله .

والثاني : أن بوله لا ينزل في مكان واحد ، بل ينزل متفرقاً هنا وههنا، فيشق غسل ما أصابه كله ، بخلاف بول الأنثى .

الثالث : أن بول الأنثى أخبث وأنتن من بول الذكر ، وسببه حرارة الذكر ورطوبة الأنثى ، فالحرارة تخفف من نتن البول وتذيب منها ما لا يحصل مع الرطوبة ، وهذه مَعَانٍ مؤثرة يحسن اعتبارها في الفرق[٢].

---

(١) نبراس العقول ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، وانظر إعلام الموقعين ٢/١٠١ ، ١٠٢.

(٢) إعلام الموقعين ٢/٤٥ ، ٤٦ .



٣ ـ وأما إيجاب الغسل من المني دون البول ذلك لأن بينهما فرقاً حيث:

(أ) إن المني يخرج من جميع البدن ولهذا سماه الله سبحانه وتعالى [سلاله] وذلك في قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين)[1] لأنه يسيل من جميع البدن ، وأما البول فإنما هو فضلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة ، فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول .

(ب) إن الاغتسال من خروج المني من أنفع الأشياء للبدن والقلب والروح ، بل جميع الأرواح القائمة بالبدن فإنها تقوى بالاغتسال ، والغسل يخلف عليه ما تحلل منه بخروج المني ، هذا أمر يعرف بالحس .

(جـ) أن الجنابة توجب ثقلاً وكسلاً والغسل يحدث له نشاطاً .. خفة .

(د) أن الشارع لو شرع الاغتسال من البول لكان في ذلك أعظم حرج ومشقة على الأمة تمنعه حكمة الله ورحمته وإحسانه إلى خلقه[2].

٤ ـ أما قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية فلقيام الفارق بينهما إذ ليس المعنى المقتضى للقصر مجرد كونها صلاة بل هذه الرخصة إنما شرعت تخفيفاً على المسافر والمحتاج للتخفيف إنما هو العدد الكثير المانع للمسافر من قضاء مصالحه كالرباعية دون العدد القليل كالثنائية[3].

---

(١) سورة المؤمنون آية ١٢ .

(٢) انظر إعلام الموقعين ٤٤/٢ ، ٤٥ .

(٣) انظر نبراس العقول ص ١٥٩ ، إعلام الموقعين ٤٦/٢.



٥ ـ أما مشروعية قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة أن الصلاة لتكررها تحصل في مشروعية قضائها مشقة شديدة بخلاف الصوم لعدم تكرراها فرخص في الصلاة للحرج وبقي الصوم على الأصل[١].

وكذلك لأن الحائض يمكن لها أن تدرك الحكمة التي من أجلها شرعت الصلاة وذلك بأدائها الصلوات الأخرى في حال طهرها بخلاف الصوم فإنه لا يتكرر وهو شهر واحد في العام فلو سقط عنها فعله بالحيض لم يكن لها سبيل إلى تدارك نظيره وفاتت عليها مصلحته[٢].

٦ ـ أما تحريم النظر إلى العجوز الحرة الشوهاء القبيحة وإباحته إلى الأمة البارعة الجمال فكذب على الشارع ، فأين حرم الله هذا وأباح هذا ؟ والله سبحانه إنما قال (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم)[٣] ولم يطلق الله ورسوله للأعين النظر إلى الإماء البارعات الجمال ، وإذا خشى الفتنة بالنظر إلى الأمة حرم عليه بلا ريب .

وأكد هذا الغلط ـ أي دعوا أن الشارع حرم النظر إلى الحرة الشوهاء وأباح النظر إلى الأمة البارعة الجمال ، من أن بعض الفقهاء ، سمع قولهم : إن الحرة كلها عورة إلا وجهها وكفيها ، وعورة الأمة ما لا يظهر غالباً كالبطن والظهر والساق ، فظن أن ما يظهر غالباً حكمه حكم وجه الرجل ، وهذا إنما هو في الصلاة لا فى النظر ، فإن العورة عورتان ، عورة في

---

(١) المصدر السابق .
(٢) انظر إعلام الموقعين ٢/٤٦ .
(٣) سورة النور آية ٣٠ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النظر، وعورة في الصلاة ، فالحرة لها أن تصلى مكشوفة الوجه والكفين ، وليس لها أن تخرج في الأسواق ومجامع الناس كذلك والله أعلم [١].

٧ ـ أما التفريق بين الحرة والأمة في تحصين الرجل ذلك لأن حكمة الشارع اقتضت وجوب حد الزنا على من كملت عليه نعمة الله بالحلال ، فيتخطاها إلى الحرام ، ولهذا لم يوجب كمال الحد على من لم يحصن ، ويعتبر للإحصان أكمل أحواله ، وهو أن يتزوج بالحرة التي يرغب الناس في مثلها ، وكان من محاسن الشريعة أن اعتبرت في كمال النعمة على من يجب عليه الحد أن يكون قد عقد على حرة ودخل بها ، إذ بذلك يقضي كمال وطره ، ويعطى شهوته حقها ، ويضعها مواضعها ، هذا هو الأصل ومنشأ الحكمة. [٢]

٨ ـ أما قطع يد السارق في ثلاثة دراهم وترك قطع يد الغاصب فمن تمام حكمة الشارع ، فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه ، فإنه ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر القفل ، ولا يمكن صاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك، فلو لم يشرع قطع يده لسرق الناس بعضهم بعضاً ، وعظم الضرر ، واشتد المحنة بالسراق ، بخلاف الغاصب حيث إنه يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس، فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ، ويخلصوا حق المظلوم ، أو يشهدوا له عند الحاكم ، ويسوغ كف عدوان الغاصب بالضرب والنعال والسجن الطويل والعقوبة بأخذ المال[٣].

٩ ـ أما حكمة حد القذف بالزنا دون الكفر فلأن القاذف غيره بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه فجعل حد الفرية تعذيبها له ، وتبرئة لعرض

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٤٦/٢ ، ٤٧ (بتصرف).

(٢) انظر أعلام الموقعين ٦٣/٢ ، نبراس العقول ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٣) انظر إعلام الموقعين ٤٧/٢ ، ٤٨ ، نبراس العقول ١٦٠ .



المقذوف ، وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم واطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه [١].

١٠ ــ وأما اكتفاؤة في القتل بشاهدين دون الزنا ففى غاية الحكمة والمصلحة إذ لو لم يقبل في القتل إلا أربعة لضاعت الدماء وأما الزنا فلم يكتفي بشاهدين حرصاً على ستر ما قدر الله ستره ، وكره إظهاره ، والتكلم به ، وتوعد من يحب إشاعته في المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة [٢].

وأما تسوية الشرع بين المختلفات :

١ ـ أما أنه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأ في إيجاب الضمان لوجود سبب ذلك الحكم في كل منهما فإن علة الضمان وجدت فيهما وهى الإتلاف ، وإن أشهد اقترفا في الإثم [٣].

٢ ـ أما أنه سوى في إيجاب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والجماع في نهار رمضان فلأن الكفارة إما جبراً أو عقوبة ، والظاهر أن الشارع أن كفارة كل واحد من هذه الأسباب يكافئه جبراً او زجراً ، فشرعها فيه ، لأنه عدل ، وهذا من العدل[٤].

٣ ـ وأما أنه سوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا فيقال فيه مثل القول في تسويته في إيجاب ألكفارة بالظهار والقتل واليمين والجماع في نهار

---

(١) إعلام الموقعين ٤٩/٢ ، نبراس العقول ١٦٠ .
(٢) إعلام الموقعين ٥٠/٢ ، نبراس العقول ١٦٠ .
(٣) انظر شرح مختصر الروضة ٢٧٧/٣ ، ٢٧٨ ، أدلة التشريع ص ٣٥ .
(٤) شرح مختصر الروضة ٢٧٨/٣ .



رمضان ، وأن مفسدة أدنى هذه الجنايات توجب القتل وسقط الزائد من المفسدة فيما فوقه من الجنايات تفضلاً أو تعذراً ، إذ لا عقوبة وراء القتل [(١)].

الدليل الثاني من المعقول :

أن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف ، وذلك إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر ، والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) [(٢)] وقوله تعالى (وأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) [(٣)] وقوله : (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) [(٤)] وقوله (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء) [(٥)] وقوله تعالى (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم) [(٦)] ذكر ذلك في معرض الذم ولا ذم على ما يكون من الدين[(٧)].

وأجيب عن ذلك :

١ ـ إن هذا الدليل بعينه يجرى في كل دليل يوجب الظن كخبر الواحد والدليل العقلي ، فيلزم منه أن يكون العمل بخبر الواحد أو الدليل العقلى منهياً عنه ، وهذا لا يقول به أحد [(٨)].

---

(١) انظر المرجع السابق .
(٢) النساء آية ٨٢ .
(٣) الشورى آية ١٣ .
(٤) الأنفال آية ٤٦ .
(٥) الأنعام آية ١٥٩ .
(٦) آل عمران آية ١٠٥ .
(٧) انظر الأعلام للآمدى ٢٧٤/٤ ، ٢٧٥ ، المحصول ١٠٦/٥، نبراس العقول ص ١٥٣ ، المستصفى ٢٧٣/٢.
(٨) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٦١٦/١٠ ، وحجية القياس ١٣١ .



٢ ـ أن التنازع المنهي عنه شرعاً هو ما كان في العقائد وأصول الدين أو في الأمور العامة كسياسة الدولة وشئون الحرب بقرينة قوله تعالى (فتفشلوا وتذهب ريحكم) أي قوتكم ، وقوله تعالى (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا)، فهذا التحذير لما يترتب عليه من خطورة : وهو التنازع في أصول العقائد أو فيما يتصل بكيان الأمة أمام العدو الخارجي [١].

٣ ـ ليس كل اختلاف خارجاً من الدين فإن جميع الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة ولو كان الاختلاف مذموماً محذوراً وليس من الدين ما كانت مشروعة من عند الله والأمة الإسلامية معصومة من الخطأ ، وقد اشتهر عن الصحابة اختلافهم في المسائل الفقهية ولو كان الاختلاف مذموماً على الإطلاق لكانت مخطئة بل لكانت الأمة جميعاً مخطئة وهذا ممتنع[٢].

الدليل الثالث :

أنه إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين ، فإما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب ، فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه حقاً ، وهو محال ، وإما أن يقال بأن المصيب واحد، وهو أيضاً محال ، فإنه ليس تصويب أحد الظنين، مع استوائهما ، دون الآخر أولى من العكس[٣].

وأجيب عن ذلك :

أن من يقول بأن كل مجتهد مصيب من الأصوليين يقول بأن الحكم للشيء الواحد بحكمين متناقضين حق ، وليس بمحال ، لكن بالنسبة لشخصين

---

(١) المصدر السابق نفسه ٦١٦/١ ، ٦١٧ ، حجية القياس ص ١٣١ ، انظر نبراس العقول ص١٥٣.

(٢) أدلة التشريع ص ٣٩ .

(٣) الأحكام للآمدي ٢٧٥/٤.



مختلفين كالجهات المختلفة فى القبله حال اشتباههما بالنسبة إلى شخصين ، وبالنسبة إلى شخص واحد في حالتين مختلفتين : كجواز ركوب البحر في حال غلب على ظنه السلامة ، وتحريمه عليه في حال غلب على ظنه الهلاك[١].

وأما من قال بأن المصيب واحد فقد أجاب عنه : إنه يجب في هذه الحالة سلوك مسلك الترجيح ــ بالمرجحات المعلومة فى موضعها ــ وقبل سلوكه هذا المسلك يحكم بينهما بحكم مبهم وهو أن من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر وهو معذور[٢].

الدليل الرابع :

أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ قد أوتى جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم ويعدل إلى الطويل الموهم ؟ فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل مطعوم ، أو كل مكيل ، إلى عد الأشياء الستة الثابتة فيما رواه مسلم من حديث عبادة بن الصامت[٣].

وأجيب عنه من وجهين :

أحدهما : أن هذا منقوض ، فإنه لو كان العدول من أصرح الطريقتين إلى أدناهما مما يخل بالبلاغة ، لما ساغ أن يرد القرآن الكريم بالألفاظ المجملة مع إرادة المعين ، والألفاظ العامة مع إرادة الخاص ، والألفاظ المطلقة مع إرادة المقيد ، ولما ساغ ورود مثل ذلك عن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ مع إمكانية أن يأتي بألفاظ صريحة ناصة على المطلوب [٤].

---

(١) انظر أدلة التشريع ٤٨ ، الأحكام للآمدي ٤/٢٨٠ ، ٢٨١ .
(٢) أدلة التشريع ٤١ .
(٣) حجية القياس ١٠٨ ، انظر الأحكام للآمدي ٢٧٥ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/١٣٤.
(٤) أدلة التشريع ٤٢ ، الأحكام للآمدي ٤/٢٨١.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثانيهما : أنه غير بعيد أن يكون الله سبحانه وتعالى ورسوله قد علما أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص ، وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به ، على ما نطق به النص فى حق عائشة [إن لك من الأجر قدر نصبك ونفقتك] (١) ، حتى تبقى الشريعة مستمرة غضة طرية(٢).

الدليل الخامس :

أن الحكم في أصل القياس إذ كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته في الفرع ، لعدم وجود النص في الفرع ، وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإلا لما كان تابعاً للأصل ، ولا فرعاً له .

وإن كان حكم الأصل ثابتاً بالعلة فهو ممتنع لأمرين :

الأول : أن الحكم في الأصل مقطوع به ، والعلة مظنونة ، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون .

الثاني : أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل ، ومتفرعة عليه، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء، وإلا كان دوراً(٣).

أجيب عن ذلك : لا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما ، لأنه لو اتحد طريقهما لما كان أحدهما تابعاً

---

(١) صحيح : رواه الدارقطني في "السنن" (٢/٢٨٦)، والحاكم في " المستدرك" (١/٤٧١) وقال الحاكم : " صحيح على شرطهما " ، قال التاجي في " عجالة الإملاء " متعقباً الحاكم (ق ١٣١): " إن الحاكم رواه وصححه على شرط الشيخين وهذا عجبت منه في هذا وأمثاله ، فإن البخاري (رقم ١٧٨٧) ومسلماً (١٢١١) وغيرهما أخرجوا هذه الرواية بنحو هذا اللفظ ، لكن عندهم : أو نفقتك " والألف أسقطت هنا ولابد منها ، والحاكم يستدل على الشيخين أو أحدهما مثل هذا فيستدرك عليه " أهـ.

(٢) الأحكام للآمدي ٤/٢٨١ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/١٤٨.

(٣) اتحاف ذوي البصائر ، الأحكام للآمدي ٤/٢٧٦.



للآخر ، بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الأصل ـ وهو الله ـ[١].

الدليل السادس :

أنه لو كانت العلة منصوصة ، كما لو قال [حرمت الربا في البر لكونه مطعوما] فإنه هنا قد نص على علة تحريم الربا في البر وهي كونه مطعوما، ومع ذلك فإن ذلك لا يقتضي التحريم في غير البر ، وليس هذا مثل قوله : " حرمت الربا في كل مطعوم " لأن العبارة الأخيرة تقتضي تحريم الربا في كل مطعوم بخلاف الأولى .

وبيان أن المنصوصة لا تقتضى التحريم في غير محل النص ، قصور دلالة اللفظ عن ذلك ، ولهذا فإنه لو قال " أعتقت كل عبد لي أسود " فإن هذا يقتضي عتق كل أسود من عبيده ، ولو قال " أعتقت عبدي سالم لسواده ، أو لسوء خلقه " فإنه لا يعتق غانم ، وإن كان أشد سواداً من سالم ، وأسوأ خلقاً .

فإذا كانت العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق فمن باب أولى ألا توجب الإلحاق العلة المستنبطة ، حيث إنها أضعف منها[٢].

وأجيب عن ذلك بالتالي :

١ ـــ إن التنصيص على العلة يقتضي الإلحاق بطريق اللفظ ، فالتنصيص عليها كذكر اللفظ العام في الشمول والعموم ، أو أنها تقتضي الإلحاق لكن بطريق القياس ، إذ أنه إذا قصد السواد في قوله : أعتقت عبدي سالماً لسواده ، ونوى بهذا اللفظ عتق جميع عبد له أسود ، فإن هذا يقتضي

---

(١) انظر اتحاف ذوي البصائر ١٤٩/٧ ، الأحكام للآمدي ٢٨١/٤.

(٢) انظر الأحكام للآمدي ٢٧٦/٤ ، اتحاف ذوي البصائر ١٣٥/٧ ، ١٣٦ ، نبراس العقول ١٥٤.



عتق كل عبد له اسود ، وغايته إطلاق اللفظ الخاص وإرادة العام ، وهو جائز لغة ، فقد حمل قوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) [١] على النهي عن الإتلاف العام ، وحمل قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) [٢] على النهي عن الإيذاء العام[٣].

٢ ـ أنه لا يلزم من امتناع التعدية في العلة المنصوصة في مثل : أعتقت عبدي سالماً لسواده ، امتناع التعدية في العلة المستنبطة الشرعية ، فإن بينهما فرقاً ، إذ إن العتق من باب التصرف في أملاك العبيد ، وأملاك العبيد مبالغ في صيانتها ، ولهذا فإن الشرع علق أحكام الأملاك حصولاً وزوالا بالألفاظ دون الإرادات المجردة ، بل ضيق الشرع تصرفات العبيد حتى إن بعضها لا تحصل بكل لفظ بل بألفاظ مخصوصة كما في النكاح ، والأحكام الشرعية ليست كذلك ، فإنها تثبت بكل ما دل على رضا الشارع وإرادته من قرينة ودلالة .

ومن أجل أن العلة هي صيانة أملاك العبيد فإن أهل اللغة يعدون الحكم في كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة فيما لا يقتضى زوال ملك الآدمي كما لو قال : لا تشرب العسل فإنه حار ولا تأكل هذا الطعام فإنه مسموم ولا تأكل الأهليج لأنه مسهل ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل[٤].

---

(١) النساء آية ١٠ .

(٢) الإسراء آية ٢٣ .

(٣) انظر أدلة التشريع ٤٤ ، الأحكام للآمدي ٢٨١/٤ ، ٢٨٢ ، إتحاف ذوي البصائر ١٤٩/٧ ـ ١٥٢ .

(٤) انظر أدلة التشريع ٤٤ ، ٤٥ ، الأحكام للآمدي ٢٨٢/٤ ، اتحاف ذوي البصائر ١٥١/٧ ، ١٥٢ ، ١٥٣ .



الدليل السابع :

أن حكم القياس إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية ، وإما أن يكون مخالفاً لها ، فإن كان موافقاً لم يفد القياس شيئاً ، لأن مقتضاه متحقق بها، وإن كان مخالفاً لها امتنع القول به، لأنها متيقنة فلا ترفع بأمر لا تتيقن صحته، إذ اليقين يمتنع رفعه بغير يقين[1].

وأجيب عن ذلك :

أولاً : لا نسلم عدم الفائدة في حال موافقة الحكم الثابت بالقياس للبراءة الأصلية ، فإنه يحصل بذلك التقوية والتأكيد كما يقال : دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع .

ثانياً : أن في حال مخالفة الحكم الثابت بالقياس للبراءة الأصلية[2] فإنا لا نسلم أن فيه متيقنا رفع بمظنون فإن المرفوع هو استمرار البراءة الأصلية ، واستمرارها مظنون ، ولو سلمنا جدلاً أن فيه رفع متيقن بمظنون لكن قولهم منقوض بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية كخبر الواحد والعمومات والظواهر من النصوص وتحقيق المناط في أحاد الصور والإقرار[3]

---

(١) إعلام الموقعين ١/١٩٩ .

(٢) البراءة الأصلية : هي نوع من الاستصحاب ومعناها : التمسك بعدم الحكم الشرعي بعد بذل الجهد والبحث والطلب للدليل الشرعي فإذا لم يوجد بقيت ذمة المكلف غير مشغولة على العدم الأصلي ، وتسمى الإباحة العقلية .
انظر سلاسل الذهب ١٠/٤٢٣.

(٣) الإقرار في اللغة : الثبوت والتمكن والاستقرار ، وضد الإنكار .
وفي الاصطلاح : اعترف الشخص بحق عليه لآخر ، ويطلق على الأخبار عما سبق ، انظر المفردات للراغب ، معجم لغة الفقهاء ص ٨٣ .



والشهادة[١] والفتوى[٢] وقول المقوم في أروش اجنايات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود وصد المخالف في مجلس الحكم .. كل ذلك لا يفيد إلا علماً ظنياً ، ومع ذلك يرفع النفي الأصلي ، والبراءة الأصلية فكذا القياس مثلها ولا فرق بينهما[٣].

الدليل الثامن :

أن القياس رجم بالظن ، والرجم بالظن ، يستحيل التعبد به عقلاً ، فالقياس يستحيل التعبد به عقلاً[٤].

وأجيب عن هذا :

بأنه مبني على وجوب الصلاح والأصلح في الشريعة وتكاليف العباد ، وهذا باطل .

وعلى تقرير تسليم وجوب رعاية المصلحة فإنه لا يمتنع أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة للعبد بكسبه الأجر ببحثه واجتهاده وتحمله مشاق البحث، أو مصالح أخرى استأثر الله بالعلم بها .

ثم إن دليلهم منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه ، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات وأرش الجنايات وتقدير النفقات[٥].

---

(١) الشهادة : هي الأخبار بحق شخص على غيره عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان انظر معجم لغة الفقهاء ص ٢٦٦ ، القاموس الفقهي ص ٢٠٣ .

(٢) الفتوى : الحكم الشرعي الذي أفتى به العالم ، وهي من أفتى العالم إذا بين الحكم ، وأفتاه في الأمر : أبان له . انظر القاموس المحيط ٣٧٣/٤ ، معجم لغة الفقهاء ص ٣٣٩ .

(٣) انظر أدلة التشريع ٤٥ ، اتحاف ذوي البصائر ١٤١/٧ ، ١٤٢ ، الأحكام للآمدي ٢٨٢/٤.

(٤) أدلة التشريع ٤٦ ، ٤٧ ، الأحكام للآمدي ٢٧٦/٤ .

(٥) انظر الأحكام للآمدي ٢٨٣/٤ ، أدلة التشريع ٤٧ .



الدليل التاسع :

أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلاً في الفروع لظن المصلحة ، لجاز مثل ذلك في أصول الأقيسة ، وهو محال لما فيه من التسلسل[١].

وأجيب عن ذلك :

بأنه لا يلزم من جواز التعبد بالقياس في الفروع جوازة في الأصول إذ المطلوب في الفروع الظن بخلاف الأصول ، فالمطلوب فيها القطع [٢].

الدليل العاشر :

أن قول المجتهد هذا حلال وهذا حرام حكم ، والحكم خبر عن الله ، وإخبار الله إنما يعرف بالتوقف لا بالقياس ، فكيف يجوز لأحد أن يشهد على الله أنه أخبر بما لم يخبر به هو ولا رسوله[٣].

وأجيب بأن هذا لا يمنع من جواز ورود التعبد به عقلاً ، أما إثبات الحكم به أو نفيه فيتوقف على ورود دليل من نص أو إجماع على التعبد به ـ كما سقنا ذلك في أدلة القائلين بحجية القياس شرعاً ـ فإذا ورد دليل يدل على ذلك كان إخبار عن إثبات الحكم في الفرع[٤].

الدليل الحادي عشر :

أن القياس لابد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل ، والحكم في الأصل احتمل أن يكون لنا طريق إلى العلم بعلته ، واحتمل أن لا يكون لنا

---

(١) الأحكام للآمدي ٢٧٦/٤ ، انظر أدلة التشريع ٤٦ ، الواضح في أصول الفقه ٢٩٢/٥.

(٢) انظر أدلة التشريع ٤٦ .

(٣) انظر الأحكام للآمدي ٢٧٧/٤ ، إعلام الموقعين ١٩٩/١ ، أدلة التشريع ٤٧ ، الواضح ٢٩٨/٥ .

(٤) انظر الأحكام للآمدي ٢٨٣/٤ ، أدلة التشريع ٤٧ .



طريق إلى العلم بعلته ، وإذا كان لنا طريق إلى العلم بعلته احتمل أن يكون معللاً واحتمل أن يكون غير معلل ، وبتقدير كونه معللاً ، يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بغير ما استنبط ، وبتقدير أن يكون ثابتاً بما استنبط ، يحتمل أن لايكون متحققاً في الفرع ، أو إن كان متحققاً في الفرع يحتمل أن يتخلف عنه لمعارض آخر ، وما يصح فيه هذا التجويز والاحتمال ، لا يكون دليلاً موصلاً إلى العلم[١].

وأجيب : أنه متى غلبت على ظن القائس كون الحكم معللاً ، وظهرت له علة في نظره مجرد عن المعارض ، وتحقق وجودها في الفرع ، كان له القياس ، وإلا فلا[٢].

الدليل الثاني عشر :

لو صح معرفة الحكم الشرعي ، مع كونه غيبياً بالقياس ، لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس وهو محال[٣].

وأجيب: بأننا لا نعرف الحكم الشرعي بالقياس إلا حيث يكون هناك أمارة تدل عليه فلو جعل الله أمارة على كل ما هو غيب تدل عليه فإنا نعرفه بها كما عرفنا الأحكام الشرعية، وحيث لم يجعل له أمارة تدل عليه لم يكن معلوماً[٤].

---

(١) انظر أعلام الموقعين ١/١٩٩ ، الأحكام للآمدي ٤/٢٧٨ ، الواضح في أصول الفقه ٥/٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٢) الأحكام للآمدي ٤/٢٨٥ ، انظر الواضح ٥/٢٩٦.

(٣) الأحكام للآمدي ٤/٢٧٨ ، الواضح في أصول الفقه ٥/٢٩٠ ، ٢٩١.

(٤) انظر الأحكام للآمدي ٤/٢٨٥ ، أدلة التشريع ٥٦ .



الدليل الثالث عشر :

لو جاز التعبد بالقياس عقلاً ، لأدى ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافئها وهو محال ، فإنه قد يتردد الفرع بين أصلين أحدهما التحريم والآخر الإباحة، فإذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما ، لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وذلك محال[١].

وأجيب عن ذلك : بأنه إنما يلزم اجتماع الحكمين أن لو كانت العلتان توجبان الحكم لذاتيهما ، وليس الأمر كذلك ، وعند ذلك فالمجتهد ينظر، فإن ترجحت إحداهما كان العمل بها ، وإن لم يظهر له الترجيح توقف أو تخير على ما هو معروف عند العلماء من خلافهم في ذلك [٢].

الدليل الرابع عشر :

لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع ، لما احتاجت إلى شيء سواها يدل عليها ، لكنها تحتاج إلى ذلك ، والمحتاج إلى الدليل لا يكون دليلاً كما في الأحكام[٣].

وأجيب : بأن العلل المستنبطة من الأصول ليست أدلة لذواتها كالعلل العقلية بل إنما كانت أدلة بجعل الشارع لها أدلة ، فلذلك افتقرت في جعلها أدلة إلى غيرها[٤].

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ٢٧٨/٤ ، إعلام الموقعين ١٩٩/١ ، الواضح ٣٠٠/٥ .
(٢) أدلة التشريع ٥٣ ، انظر الأحكام للآمدي ٢٨٥/٤ ، الواضح ٣٠٠/٥ ، ٣٠١.
(٣) انظر الأحكام للآمدي ٢٧٧/٤ ، أدلة التشريع ٥٥ .
(٤) انظر الأحكام للآمدي ٢٨٤/٤ ، أدلة التشريع ٥٦ .



الباب الأول
الدراسة النظرية لما لا يجري القياس فيه



الفصل الأول
المعدول به عن القياس

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : تعريف المعدول به عن القياس والمراد به وتحرير الأقوال في هذه المسألة .

المبحث الثاني: أدلة المذهب الأول القائلين بجواز القياس على المعدول به عن القياس مطلقاً .

المبحث الثالث: أدلة المذهب الثاني القائلين بعدم جواز القياس على المعدول به عن القياس مطلقاً .

المبحث الرابع : أدلة المذهب الثالث .

المبحث الخامس: أدلة المذهب الرابع .

المبحث السادس: الترجيح في هذه المسألة .



المبحث الأول

تعريف المعدول به عن القياس والمراد به

وتحرير الأقوال في هذه المسألة

المطلب الأول

تعريف المعدول به عن القياس

المعدول لغة : مفعول من عدل عن الشيء عدولاً : مال عنه وانصرف[١].

واصطلاحاً : [أن ترد نقضاً على قياس معتبر شرعاً بالاتفاق][٢].

مثاله أكل الصائم ناسياً :

وبيان ذلك : أن الصوم مأمور به كما أن الصلاة ، والطهارة ، والزكاة مأمور بها ، وترك كلاً من الصلاة والطهارة والزكاة ناسياً لا يبرأ الذمة ، فيجب على من تركها أن يأتي بها، ومن أكل ناسياً في الصوم لا يكون أتى مأموراً به وهو الصيام فلو حكم عليه بمثل ما حكم على نظائره لاقتضى الحكم أن لا تبرأ ذمة الذي أكل ناسياً ، ولكن الأثر خصص الصوم بأنه من أكل فيه ناسياً فإن ذمته تكون بريئة . لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ " من أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه "[٣].

---

(١) انظر لسان العرب ٢٨٤١/٤.

(٢) شفاء الغليل ص ٦٥٠ .

(٣) صحيح ، رواه البخاري ، كتاب : الصوم ، باب : الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً (١٩٣٣)، ومسلم ، كتاب : الصيام ، باب : أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر (١١٥٥) من حديث أبي هريرة.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بعض الأسماء التي أطلقت على المعدول به عن القياس :

ذكر الدكتور عمر عبد العزيز بعض الأسماء التي أطلقت على المعدول به عن القياس حيث قال " والمعدول به عن سنن القياس ، أطلق عليه أسماء أخرى مثل : الاستثناء ، والخارج عن القياس ، والمخالف للقياس " [١].

(١) المعدول به عن القياس ص ١٧ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلب الثاني

المراد بالمعدول به عن القياس

ويجدر بنا قبل أن نخوض في هذا المبحث أن نحدد مرادنا بالمعدول به عن سنن القياس .

قد بين الغزالي أنه اشتهر في ألسنة الفقهاء أن :

[الخارج عن القياس لا يُقاس عليه] .

ثم بين أن اسم الخارج عن القياس يطلق على أربعة أقسام مختلفة :

فتارة يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة .

وتارة يطلق على ما يستفتح ابتداء من قاعدة مفردة بنفسها لم تقطع من أصل سابق .

وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما يعقل معناه ، وإلى ما لا يعقل معناه ضمن أربعة أقسام :

القسم الأول :

ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل معنى التخصص فلا يُقاس عليه غيره ، لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص ، وفي القياس على إبطال الخصوص المعلوم بالنص أو الإجماع .

" وقد تطرقت إلى هذا القسم في الباب الثاني الفصل السادس المبحث الثالث.

القسم الثاني :

ما استثنى من قاعدة سابقة ، ويتطرق إلى استثنائه معنى :

وهذا القسم هو الذي نود أن نتناوله في هذا الفصل .



وهذا القسم يشمل الرخص الشرعية ولكنه أعم منها لأنه يدخل ضمنه ما ليس برخصة . مثال ذلك الوضوء من أكل لحم الإبل معدول به عن القياس ولكنه ليس برخصه . وكذلك الوضوء من مس الذكر .

القسم الثالث :

القاعدة المستقلة المستفتحة التي لا يعقل معناها ، فلا يقاس عليها غيرها لتعذر العلة ، فيسمى خارجاً عن القياس تجوزاً ، أي إن معناه : أنه ليس منقاساً لأنه لم يسبقه عموم قياس ولا استثناء ، حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه .

وهذا القسم قد تناولته في الباب الثاني في الفصل السادس المبحث الرابع.

القسم الرابع :

في الرخص [(١)] والقواعد المبتدأة الصريحة العديمة النظير : وهي لا يقاس عليها ، مع أنه يعقل معناها ، لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص أو الإجماع .

---

(١) لم يذكر الغزالي في المستصفي الرخص عديمة النظير في هذا القسم ، ولكنه ضرب لها مثلاً عند خلاصة هذا القسم ، وذكرها في هذا القسم في شفاء الغليل .
ـ شفاء الغليل ص ٦٥٤ ، و المستصفى ٣٤١/٢ ، مما يدل على أن الرخص منها ما يندرج في القسم الأول ومنها ما يندرج في القسم الثاني ومنها ما يندرج في القسم الثالث ومنها ما يندرج في القس الرابع .



والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص ، فكأنه معلل بعلة قاصرة [1].

وقد تناولت هذا القسم في الباب الثاني ، الفصل السادس ، المبحث الخامس .

---

(١) انظر كلام الغزالي حول هذا الموضوع المستصفى ٣٣٨/٢ ـ ٣٤٣ ، شفاء الغليل ٦٤٢ ومابعدهما ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢، وقد ذكر هذه الأقسام البخاري ، انظر كشف الأسرار ٤٤٧/٣ ، ٤٤٨ ، وممن أطلق اسم المعدول به عند القياس على هذه الأقسام كلها صاحب الذخيرة وتبعه صاحب تيسير التحرير ، انظر تيسير التحرير ٣٧٨/٣ ومابعدها ، وأطلق البزدوي اسم المعدول به عند القياس على ما لا يعقل معناه . انظر كشف الأسرار ٤٤٧/٣ ، ٤٤٨ ، ٤٥٣ وما بعدها ، وأما القسم الثاني: وهو المراد بمسألتنا هنا لم يطلق عليه اسم المعدول به لأنه عنده يمكن تعليله ولكن الأصول تترجح عليه ومثال ذلك : عدد الرواة يترجح على الراوي الواحد .
انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤٥٦/٣ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ،



المطلب الثالث

في تحرير الأقوال في هذه المسألة

لقد اختلف أقوال الأصوليين في حكم إجراء القياس ــ في المعدول به عن سنن القياس ــ إلى التالي :

الأول: يجوز إجراء القياس في المعدول به عن سنن القياس متى ما أدركت علة حكم الأصل وأمكن تعديتها مطلقاً .

وذهب إلى هذا القول الشافعية والحنابلة وبعض المالكية ونسبه البخاري إلى عامة الحنفية وقال: "وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس"(١).

الثاني: لا يجوز إجراء القياس في المعدول به عن سنن القياس إلا بإحدى حالات ثلاث :

إحداها : أن يكون ما ورد بخلاف الأصول قد نص على علته ، نحو ما روي عن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ أنه علل طهارة سؤر الهرة بقوله: [إنها من الطوافين عليكم والطوافات] (٢) .

وقالوا : إن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه .

الثانية: أن تكون الأمه مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته .

---

(١) انظر : كشف الأسرار ٤٥٧/٣ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٧/٥ ، التبصرة ٤٤٨ ، قواطع الأدلة ١٣٢/٥ ، وإحكام الفصول ٦٤٩/٢ ، المعدول به عن القياس للدكتور عمر عبد العزيز ، شرح تنقيح الأصول ٣٢٤ ، التمهيد للإسنوي / ٤٦٣ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٨٥/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٤/٣ ، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢٦٢/٢.

(٢) تقدم تخريجه ص (٨١).



الثالثة: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول ، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أخر .

الثالث : يجوز إجراء القياس في المعدول به عن القياس إذ ثبت الحكم بدليل مقطوع به .

وإليه ذهب محمد بن شجاع الثلجي(١) (٢).

الرابع : لا يجوز إجراء القياس في المعدول به عن سنن القياس مطلقاً .

وإليه ذهب الحنفية ، وأكثر المالكية وبعض الشافعية ، ووجه عند الحنابلة(٣).

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن شجاع البغدادي الحنفي ، المعروف بابن الثلجي ، عرف بالورع والتعبد ، له كتاب في " المناسك " توفي سنة (٢٦٦هـ) .
انظر سير أعلام النبلاء ٣٧٩/١٢ .

(٢) انظر كشف الأسرار للبخاري ٤٥٧/٣ ، قواطع الأدلة ١٣٤/٥ .

(٣) انظرفي ذلك : كشف الأسرار ٤٥٧/٣ ، قواطع الأدلة ١٣٢/٥ ، التبصرة ٤٤٨ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٧/٥ ، إحكام الفصول للباجي ٦٤٩/٢ ، شرح تنقيح الفصول ٣٢٤ ، تيسير التحرير ٢٧٨/٣ ، وما بعدها ، التمهيد للإسنوي ٤٦٣ ، التمهيد للتفتازاني ٤٤٦/٣ ، المعدول به عن القياس ٤٧ .



المبحث الثاني

أدلة المذهب الأول بجواز القياس على المعدول به عن القياس مطلقاً

[١] أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى يقاس عليه ، كما يجوز ذلك إذا لم يخالف القياس [١].

ونوقش هذا الدليل :

إن سلم وجود المقتضى ، فإن انتفاء المانع في حيز المنع .

ذلك أن الأصل المعدول عنه يمنع من القياس على الأصل المعدول به ، والمانع إذا وجد قدم على المقتضى كما هو المتبع ، فافترق عن الجاري عن سنن القياس ، واختلف شأنه عن شأن سائر الأصول ، فلا يجوز القياس عليه[٢].

وأجيب :

أنا لا نسلم أن الأصل المعدول عنه يمنع من القياس على الأصل المعدول به إذ إن الممانعة مترتبة على المناقضة ، وذلك منتف بإمكان الجمع بينهما ، والعمل بهما معاً ، وذلك أن القياس على الأثر المخصص لا يعدو أن يكون قياساً خاصاً بالنسبة للقياس الأصلي الذي يقتضي عدم منعه ـ أي عدم منع القياس الأصلي ـ من نص يخصصه ، عدم منعه من قياس يخصصه أيضاً [٣].

---

(١) إحكام الفصول ٦٤٩/٢ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٧/٥ ، التبصرة ٤٤٨ ، قواطع الأدلة ١٣٦/٥ ، كشف الأسرار ٤٥٨/٣ .

(٢) المعدول به عن القياس ٤٩ .

(٣) انظر المعدول به عن القياس ص ٦٦ ، قواطع الأدلة ١٣٩/٥ ، ١٤٠ .



وأجيب بجواب آخر :

أن إثبات الحكم بهذا القياس لم يكن إثباتاً بما ينافيه القياس ويمنعه لأنه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الأصول ، بل بالقياس الذي يوافقه ، وهو القياس على الأصل الثابت بخلاف ذلك القياس ، كما لو كان في الحادثة نصان أحدهما ناف والآخر مثبت ، لا يمنع ثبوت الحكم بأحدهما ، إذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الآخر خلافه ، وإنما يمتنع إضافة النفي إلى النص المثبت أو عكسه فكذا هو(١).

[٢] أن المخصوص من العموم بخبر الواحد يجوز القياس عليه ، وكذلك المخصوص من القياس بخبر الواحد ، بل العموم من النص الذي قد خص أقوى من العموم من القياس الذي قد خص وذلك :

(أ) لأن عموم القرآن مقطوع بطريقه ، وقياس الأصول غير مقطوع عليه لأنه مقيس على العموم بأمارة مظنونة ، ثم العموم لا يمنع.
فأولى أن لا يمنع المقيس عليه .

(ب) ولأن تخصيص العموم لا يمنع من استصحاب العموم والتعلق به في غير ما ورد به التخصيص ، وتخصيص العلة يخرجها عن أن تكون علة (٢).

---

(١) كشف الأسرار ٤٥٨/٣ .

(٢) انظر التمهيد للكلوذاني ٤٤٦/٣ ، إحكام الفصول ٦٤٩/٢ ، التبصرة ٤٤٨ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٧/٥ ، كشف الأسرار ٤٥٨/٣ ، قواطع الأدلة ١٣٩/٥.



[٣] أنه لو نص الخبر على تعليله جاز القياس عليه ، فكذلك إذا استنبطت علته وقام عليها دليل أنها علته لأنها بذلك الدليل تصير بمنزلة المنصوص عليها [١].

[٤] أن ما ورد به الخبر أصل ، كما أن ما ثبت بالقياس أصل فليس رد هذا الأصل لمخالفته ذلك بأولى من رد ذلك الأصل لمخالفة هذا الأصل ، فوجب إجراء كل واحد منهما في القياس عليه على ما يقتضيه [٢].

[٥] أن الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ، ويجوز تعديته إلى غيره إذا كان معناه معقولاً ، وإن كان القياس الظاهر يقتضي خلافه، فكذا المعدول به عن سنن القياس [٣].

ثم إن أحد ضروب الاستحسان ، ترك القياس إلى قياس آخر ، بل إن هذا الترك هو الاستحسان عند بعض العلماء .

فإذا جاز ترك القياس الأصلي إلى آخر يخالفه ، فليجز أيضاً ترك ذلك الأصلي بالقياس على الأثر الذي يخصصه لأن القياس الآخر الذي ترك الأصل إليه ، والقياس على الأثر يتساويان من حيث كونهما قياسين ، ومن حيث كونهما معدولين عن الأصل ، فتجويز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح [٤].

---

(١) التمهيد للكلوذاني ٤٤٦/٣ ، ٤٤٧ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٨/٥ ، التبصرة ٤٤٩، إحكام الفصول ٦٥٠/٢ .

(٢) انظر الواضح في أصول الفقه ٣٤٨/٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٧/٣ ، التبصرة ٤٤٩ .

(٣) انظر : كشف الأسرار ٤٥٨/٣ ، الفصول للجصاص ١١٩/٤ .

(٤) المعدول به عن القياس ، ص ٥١ ، الفصول للجصاص ١١٩/٤.



واعترض على شق ترك القياس إلى قياس آخر بأن :

(أ) هناك فرق بين القياس المعدول إليه في الاستحسان وبين القياس على النص ، وذلك حيث يوجد في الأول قياسان يوجب كل واحد منهما أصول ـ وهذه الأصول متفق عليها ـ فيتردد الفرع بينهما ، ثم يلحق بأحدهما لاختصاصه بنوع من الرجحان .

وأما القياس على النص : فلا يوجد إلا قياس واحد توجبه الأصول وهو ذلك الذي عدل عنه ، والذي اتفق على صحته ، ولا يقابله قياس آخر يتساوى معه في هذه الخاصية [١].

(ب) كما أن القياس المعدول إليه في الاستحسان ، أو في ضرب منه ، راجح على المعدول عنه بنوع من الرجحان ، ومن هنا يكون الحكم فيه هو : إلحاق الفرع بالمعدول إليه دون المعدول عنه .

وأما في مسألة القياس على النص المخالف سنن القياس ، فإن القياس على الأثر لا يتمتع بالرجحان على القياس المعدول عنه ، بل إن قياس الأصول هو الذي يختص بالرجحان من قبل أن الأصول توجبه ، والاتفاق على صحته تصحبه ومن هنا كان الحكم فيه تسليم ما خصه النص ، وتطبيق حكم القياس الأصلي على غيره مما يتناوله [٢].

وأجيب عن هذا الاعتراض :

أن محل النزاع هو : قياس ثابت مستقر يعدل عنه إلى قياس آخر .

---

(١) انظر المعدول به عند القياس ص ٥٢ ، الفصول للجصاص ١٢٠/٤ .

(٢) انظر المعدول عن القياس ص ٥٢ ، ٥٣ ، وانظر الفصول للجصاص ١٢١/٤.



وهو قدر مشتركٍ يضع الاستحسان أو نوعاً منه والقياس على النص المخصص للقياس الأصلي في قالب واحد ، فيتحد حكمهما .

ومن هنا يتلاشى تأثير الفارق الذي نوقش به في الشق الأول من الاعتراض ، لأن التسوية بينهما تركزت على كونهما قياسين ، ومعدولين عن الأصل .

وكذلك الفارق المضاف برجحان القياس المعدول إليه في الاستحسان وعدم رجحانه في القياس على الأثر المخصص ، لا يخدش التسوية بينهما ، لأن هذا الرجحان موجود في القياس على الأثر المخصص أيضاً متأتياً من أولوية دلالة الخاص على أفراده ، من دلالة العام على تلك الأفراد ، ومعتضداً بإفضاء القياس على الأثر المخصص إلى الجمع بين الدليلين [١].

[٦] إن الفرع إذا تجاذبه أصلان اختص أحدهما بضرب من الرجحان ، يلحق الفرع الراجح دون الآخر . وهذا هو الشأن في المعدول به عن القياس ، لأن المعدول به عن القياس مخصص لعموم القياس ، والخاص يترجح على العام باعتبار أن الخاص مقدم على العام فيما تناولاه [٢].

واعترض على هذا الدليل :

بأنا لا نسلم ترجيح المعدول به عن القياس على القياس الأصلي ، بل القياس الأصلي هو الذي يختص بضرب من الرجحان لأمرين :

---

(١) انظر المعدول به عن القياس ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) انظر المصدر السابق ص ٥٣ .



الأول: أن القياس الأصلي يشهد له أكثر من أصل والمبني على المخصص يشهد له أصل واحد ، وشهادة الأصول لقياس أولى من شهادة الأصل الواحد لقياسه . وما كانت الشهادة له أولى من القياس ، يكون أرجح[١].

وتوجيه كون كثرة الأصول مرجحة لأمرين :

(١) أن الأصول محل الشواهد ، وكثرة الشهادات تثمر القوة في العلة ، وتفيد غلبة الظن بعليتها [٢].

(٢) قياس كثرة الأصول على كثرة الرواة ، بجامع أن الكثرة يتقوى به الظن[٣].

الثاني: أن القياس الأصلي متفق على صحته في بعض المواضع ، والقياس المبني على النص المخصص مختلف فيه والمتفق عليه أرجح ، وإذا كان الأصل أرجح يكون إلحاق الفرع الذي يتجاذبانه به أولى [٤].

وأجيب عن ذلك :

أولاً : يجاب عن كون كثرة الأصول مرجحة :

(١) بأن الدال على الحكم في القياس هي العلة ، وهي منضبطة بانضباط مسالكها في الشريعة .

وهذا الضبط يتأتي بأصل واحد يكفي في الاستئناس به ، والأمن من

---

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر المعدول به عن القياس ص ٧٣ ، كشف الأسرار ٣/٤٥٨ ، ٤٥٩ .

(٣) المصدرين السابقين .

(٤) انظر المعدول به عن القياس ص ٥٣ .



الوقوع في متسع الظنون ، فلا داع في تحقق إلى اعتبار زيادة عليه[١].

(٢) قياس كثرة الأصول على كثرة الرواة قياس مع الفارق حيث المعتبر في العلة ثبوتها ، وانضباطها عن طريق مسالكها المنضبطة في الشرع ، وذلك إذا تحقق لا يحتاج إلى أكثر من أصل واحد .

وأما كثرة الرواة ، فإن المعتبر في الأخبار الثقة وظهورها وهو يزداد قوة بزيادة عدد الرواة [٢].

ثانياً : وأما عن كون القياس الأصلي متفق على صحته في بعض المواضع ، والقياس المبني على النص المخصص مختلف فيه والمتفق عليه أرجح ، فيجاب عليه بأنه بعد التسليم بهذا المرجح فإنه لا يوازي به قياسين يجمع بينهما نسبة العموم والخصوص ، لأن الاتفاق على تعليل حكم الأصل إن رجح كفة القياس الأصلي ، فإن الخصوصية ترجح كفة القياس على ما ثبت بالأثر المخصص .

وإذا تعادلا من جهة أن لكل منها مزية يفقدها الآخر ، فإن الجمع بينهما يجعل المصير إلى القياس على ما ثبت بالأثر المخصص متعينا[٣].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأنه إن سلم ترجيح هذين الأمرين للقياس الأصلي ، فإنما يرجحانه في حد ذاته .

أما بالنسبة للفرد الذي يتجاذبانه ، فإن الراجح هو القياس على الأثر المخصص ويرجحه كون دلالته عليه دلالة خاص على فرد من أفراده

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٢) انظر المعدول عن القياس ص ٧٤ .

(٣) انظر المصدر السابق ص ٨١ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهي أقوى من دلالة العام الذي هو القياس الأصلي عليه ، وكون القياس عليه فيه جمع بين الدليلين [١].

[٧] أن المعدول به عن القياس رخصة ، والرخص تثبت بخبر الواحد ، وإن كان طريقه غلبة الظن ، ويجوز فيه الخطأ والسهو ، فكذلك يجوز أن تثبت الرخص بالقياس بجامع أن كليهما دليل يفيد الظن الغالب [٢].

[٨] أن المانعين من إجراء القياس في المعدول به عن القياس قد تناقضوا ، فذكروا أنهم لا يقولون بإجراء القياس في المعدول به عن القياس ، ومع ذلك وجد في فروعهم أنهم يستعملون القياس في المعدول به عن القياس، ومن ذلك :

(أ) أن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار رخصة عدل بها عن القياس، ثم قاسوا غير الحجر عليه في جواز الاستجمار به متى كان جامداً منقياً.

(ب) ومن ذلك : أنهم قاسوا المسافر سفر معصية على المسافر سفر طاعة أو مباح مع أن هذا القياس ينفي الرخصة لأن الرخصة إعانة ، والمعصية لا تناسبها الإعانة [٣].

---

(١) انظر المصدر السابق ، ص٦٧ .

(٢) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨١ .

(٣) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٢ .



المبحث الثالث

أدلة المذهب الثاني القائلين بعدم جواز القياس على المعدول به عن القياس مطلقاً

[١] بأن ما ثبت بقياس الأصول مقطوع به ، وما يقتضيه هذا القياس مظنون، فلا يجوز إبطال المقطوع بأمر مظنون [١].

وأجيب :

هذا باطل بالمخصوص من عموم القرآن بخبر الواحد ، فإنه يجوز القياس عليه وإن كان فيه إبطال مقطوع به بأمر مظنون .

ويبطل أيضاً بالخبر إذا ورد مخالفاً للأصول وهو معلل .

فإنه يثبت من طريق الظن . ثم يقاس غيره عليه ، ويترك له قياس الأصول الذي طريقه القطع [٢].

ويجاب أيضاً أن قولكم : " مقطوع به في قياس الأصول " غير صحيح، بل هو مظنون .

وأن الوارد بخلاف ما يدعونه من الأصول ، نص يجب الرد إليه والاعتبار به [٣].

[٢] لا يجوز القياس على الخبر الثابت على خلاف سنن القياس ، لأن حكم النص متى ثبت على وجه يرده القياس الشرعي لكنه ترك لمعارضة

---

(١) التبصرة ٤٤٩ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٨/٥ ، إحكام الفصول ٦٥٠/٢ .

(٢) انظر الواضح في أصول الفقه ٣٤٨/٥ ، التبصرة ٤٤٩ ، إحكام الفصول ٦٥٠/٢.

(٣) انظر إحكام الفصول ٦٥٠/٢ .



النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثباته في الفرع بالقياس ، كالنص إذا جاء نافياً للحكم لم يجز إثباته به [1].

ويمكن أن يساق هذا الدليل بعبارة أخرى فيقال :

إن إثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فإذا كان القياس مانعاً مما ورد به الأثر لم يجز استعمال القياس فيه لأنه يكون استعمال القياس مع ما ينافيه .

ويوضح ذلك أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصاً من القياس [2].

وأجيب :

بأن إثبات الشيء مع وجود ما ينافيه إنما يلزم ، لو كان الحكم الثابت بالقياس على النص المخصص ثابتاً بالقياس الأصلي المعدول عنه . لأنه هو الذي يخالفه ، لكنه ثبت بقياس غيره ، وهو القياس على النص المخصص ، وهذا القياس يوافق الحكم ، فكان إثباتاً للشيء بما يوافقه ، ولم يضف النفي إلى المثبت ، بل اختلفت جهتهما ، حيث وجد قياسان أحدهما ناف ، والآخر مثبت اختص بنوع من الرجحان اقتضى الجنوح إليه [3].

---

(١) انظر قواطع الأدلة ١٠٤/٥ .

(٢) انظر كشف الأسرار ٤٥٧/٣ ، أصول السرخسي ١٥٠/٢ .

(٣) المعدول به عن القياس ص ٥٤ ، انظر قواطع الأدلة ١٣٩/٥ وما بعدها .



[٣] أن الحكم وضع معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له[١].

وأجيب :

بأن اقتصار المعدول به عن القياس على المحل الذي ثبت فيه هو محل النزاع ، ولا يستدل بمحل النزاع إلى إثبات أحد شقيه [٢].

[٤] إن القياس على المعدول به عن القياس يوجب سقوطه .

لأن القياس على الأصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الأصول ، والقياس إذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطاً لأن من شروطه انفكاكه عن المعارض فإن معارضة الدليل توجب التوقف [٣].

وإذا لم يقتصر السقوط عليه وحده ، فإن أقل أحوال القياسين ـ المعدول عنه والمعدول إليه ـ أن يتساقطا جرياً على قاعدة تعارض الدليلين . وعلى كلا التقديرين يبطل القياس على المعدول به [٤].

---

(١) انظر كشف الأسرار ٤٥٤/٣ ، ٤٥٥ .

(٢) المعدول به عن القياس ص ٥٥ .

(٣) انظر كشف الأسرار ٤٥٧/٣ ، المعدول به عند القياس ص ٥٦ ، قواطع الأدلة ١٣٤/٥ ، ١٣٥ .

(٤) انظر المعدول به عن القياس ص ٥٦ ، الفصول للجصاص ص ٨٥٧ .



وأجيب :

أن هذا إنما يتأتى فيما إذا لم يمكن التوفيق والجمع بين الدليلين ، أما إذا أمكن الجمع بين الدليلين فإنه يصار إليه ، وإعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إبطالهما ، أو إبطال أحدهما .

ونحن هنا يمكننا الجمع بين الدليلين لأن مقابلة القياسين ، مقابلة خاص مع عام ، والحكم في مثله التخصيص .

فيعمل القياس على المخصوص في كل ما تناوله ، ويعمل قياس الأصل فيما وراء ما تناوله قياس المخصوص [١].

[٥] إن القياس إذا ثبت يجب القول بموجبه حتى تقوم دلالة على تخصيصه ، فإن خص منه شيء ، لم يبطل حكم القياس الأصلي في لزوم إجراء علته في معلولاته ، والحكم للفرع بحكم أصله [٢].

ويجاب :

بأنا نسلم أن القياس إذا ثبت يجب القول بموجبه ، وأنه إذا خص منه شيء ، لا يؤثر ذلك في حكم موجب القياس الأصلي بالنسبة لسائر ما يتناوله بالبطلان ، بل يبقى إجراء علته في بقية معلولاته .

ولكن لا نسلم أن إلحاق الفرع الذي وجد فيه علة شرع الحكم في الأصل المعدول به عن القياس يؤثر في موجب القياس الأصلي ، لأنه ليس مما يتناوله القياس الأصلي ، وإنما هو ما يتناوله الأصل الثابت بالخبر على خلاف قياس الأصول ، والذي يدل على ذلك وجود علة

---

(١) انظر المعدول به عن القياس ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) انظر الفصول في الأصول ١١٨/٤.



الأصل الثابت بالخبر في ذلك الفرع ، وبالتالي لا يجوز إلحاقه بالقياس الأصلي لعدم وجود علة القياس الأصلي في ذلك الفرع .

[٦] أن لقياس الأصول مزية في استعماله على قياس ما ورد به الأثر المخصص له ، وهو اتفاق جميع الفقهاء على استعماله ، والأثر الوارد في تخصيص هذا القياس غير متفق على جواز استعمال القياس عليه، فإذا جوزنا القياس على ما ورد به الأثر المخصص نكون رجحنا المرجوح . وهذا لا يجوز (١).

ويجاب :

بأنا لم نلحق الفرع بالأصل الذي عدل به عن القياس إلا لوجود علة ذلك الأصل في الفرع ، وعندئذ لا يجوز لنا إلحاق ذلك الفرع بالقياس الأصلي لأنه لم يتوفر فيه أهم شرط من شروط القياس وهو وجود علة الأصل في الفرع .

وأجاب الدكتور عمر عبد العزيز بجواب آخر وهو : [أن الراجح بالنسبة للفرع المشترك مع المعدول به في علته ، وهو القياس على الأثر المخصص ، وأن دلالة الخاص على أفراده أقوى من دلالة العام على تلك الأفراد ، ودلالة القياس على النص المخصص على ذلك الفرع دلالة خاصة على فرد من أفراده ، أما دلالة قياس الأصل عليه ، فدلالة عام .

والأولوية المفيدة في هذا الصدد ليست الأولوية المطلقة ، بل الأولوية بالنسبة للفرع الذي يراد إلحاقه .

---

(١) انظر المصدر السابق .



وهي متحققة في القياس على المعدول به ، فكان الراجح هو ، قياس الأصل] (١).

[٧] أنا لو قلنلا أنه يجري القياس في المعدول به عن القياس ، لأصبح على وفق القياس ، وخرج عن أن يكون معدولاً به عن القياس (٢).

وأجيب :

بأن القياس عليه لا يخرجه عن معدوليته ، لأنها بالنسبة إلى قياس الأصل ولم يندرج فيه ، والقياس الذي جرى فيه ، قياس آخر ، فلا يتعارض العدول والاندراج مادامت جهتهما مختلفة (٣).

[٨] إن المعدول به عن القياس رخصة ، والرخص منح من الله تعالى ، والمنح مواضعها محل إرادة المانح ، ومحالها هي موارد نصوصه ، فتعديتها بالقياس إلى مواضع لم ينص عليها ، احتكام إلى القياس على المانع في غير محل إرادته ، وذلك لا يجوز (٤).

وأجيب :

بأن الشريعة بأسرها منح وعطايا من الله تعالى ، وقد جرى القياس فيها(٥).

---

(١) المعدول به عن القياس ص ٥٩ .

(٢) انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٢٥٥.

(٣) المعدول به عن القياس ص ٦٠ ، الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٥.

(٤) انظر المعدول به عن القياس ص ٥٩ ، الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٤ ، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٥) الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٤ .



وبعبارة أخرى :

أن مدار إجراء القياس على إدراك العلة من شرع الحكم ، وكون الرخص تتصف باليسر والتخفيف لا يمنع من إجراء القياس فيها ، فمتى أدركنا العلة التي من أجلها شرعت هذه الرخصة ووجدنا تلك العلة في شيء آخر فإننا نعدى تلك الرخصة إلى ذلك الشيء تكثيراً لمنح الله ، وحفظاً لحكمة الوصف من الضياع [١].

[٩] أن المعدول به عن القياس مخالف للأصول ، فالقول بالقياس عليه يؤدى إلى كثرة مخالفة الأصول فوجب ألا يجوز [٢].

وأجيب :

أن الأصول إنما يخالفها صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة تلك الأصول ، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولفت الأصول لأجلها في صورة أخرى وجب أن تخالف الأصول بها ، عملاً برجحان تلك المصلحة على مصلحة سائر الأصول [٣].

---

(١) الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٦ .

(٢) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٤ .

(٣) انظر المصدر السابق ، ص ١٨٤ ، ١٨٥ .



المبحث الرابع

أدلة المذهب الثالث القائلين بجواز إجراء القياس في المعدول به عن القياس ، إذا كانت علته منصوصة ، أو انعقد الإجماع على تعليله ، أو كان الحكم موافقاً لبعض الأصول

[١] إن العلة إذا نص عليها ، يصير كل ما وجدت فيه تلك العلة ، كالمنصوص عليه لأن المعنى الذي ورد النص بتعليله يكون بمنزلة لفظ العموم يعتبر فيما وجد فيه ، فهو وإن لم يكن نصاً في إيجاب الحكم فيما وجد فيه ، غير أنه يفيد من جهة الدلالة (١).

[٢] أنه يجب القياس على المعدول به عن القياس إذا كانت علته منصوصة، لأن التعليل يوجب اعتبار المعنى الذي جعله علة للحكم ، وأجراه عليه ، ولولا ذلك لما كان في التعليل فائدة ، ولكان وجود التنصيص على العلة وعدمه بمنزلة واحدة وذلك لا يجوز في كلام الله وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢).

[٣] أن القياس الأصلي يتميز على المعدول به عن القياس في كون طريق حكمه معلوماً ، وأنه متفق على استعماله ، فكان أولى من المعدول به عن القياس .

ولكن إذا كانت علة المعدول به عن القياس منصوصة ، اختص كل من المعدول به عن القياس ، والقياس الأصلي ، بحظ من القوة .

---

(١) انظر قواطع الأدلة ١٣٥/٥ ، كشف الأسرار ٤٥٧/٣ ، المعدول به عن القياس ص ٦٢ ، ٦٣، المعتمد ٢٦٢/٢.

(٢) انظر الفصول للجصاص ١٢٢/٤ .



وحينئذ الأقرب أن يجعل القياسان مستاويين ، ولكن نظراً إلى أن قوة قياس المعدول به تختص بعلته التي يرتكز عليها لكونها أهم ركن فيه ، كان القياس عليه أولى من القياس على الأصل المفروض أن علته لا تتميز بهذه الميزة .

وكذلك إذا أجمع على علة المعدول به ، لأن الإجماع له حكم النص ، وكذلك إذا كان حكم النص المخصص موافقاً لبعض الأصول ، لأنه يكون حينئذ أصل يمنع القياس على المعدول به عن القياس ، وأصل يجيزه ، فيبقى على ما هو الأصل في القياس ، وهو جواز إيراد القياس[١].

ويجاب عن هذه الأدلة :

[١] يمكن أن يجاب عن الدليل الأول والثاني من أدلة هذا المذهب بالتالي :

(أ) أن اقتضاء معنى ، اعتباره ، وإجراء الحكم عليه في كل ما يتناوله ، ما لم يمنع من ذلك مانع ، يتأتى في العلة الثابتة بأي مسلك من المسالك المعتبرة في إثبات العلة .

لأن العلة إذا ثبتت ، وإن لم ينص عليها نفسها مباشرة إلا أن النصوص الشرعية أفادت أنها بعد ثبوتها يجري الحكم عليها فيما وجدت فيه ما لم يمنع من ذلك مانع ، فهي في حكمها هذا تستند إلى النصوص ، فلذا يقاس على ما ثبتت علة حكمه توخياً لما أفادته النصوص تجاه العلة الثابتة.

---

(١) انظر المعدول به عن القياس ص ٦٠ ، ٦١ ، المعتمد ٢٦٣/٢ .



(ب) ثم إن هذين الدليلين يثبتان جواز القياس على المعدول به عن القياس المنصوص على علته ، ولكنهما لا يدلان على عدم جواز القياس على المعدول به عن القياس المستنبطة علته ، لأنهما لم يتعرضا إليه أصلاً[١].

[٢] أما الجواب عن الدليل الثالث بأمرين :

(أ) أن الدليل لا يثبت إلا جزء المدعى ، وهو حالة كون علة الأصل مستنبطة ، إذ عندما يظهر للمعدول به هذه المزية ، أما عند كون علة الأصل منصوصه ، فلم يتطرق الدليل لهذا الجزء من المدعى .

والدليل الذي لا يثبت إلا جزء المدعى لا ينهض حجة .

(ب) أن في إجراء القياس في المعدول به عن القياس إعمال للقياسين ، وفي عدم إجراء القياس فيه إهمال لأحدهما ، وأعمال القياسين أولى من إهمالها أو إهمال أحدهما [٢].

---

(١) انظر المعدول به عن القياس ص ٦٢ .

(٢) انظر المصدر السابق ص ٦١ ، ٦٢ .



المبحث الخامس

أدلة المذهب الرابع الذي يجيز القياس على المعدول به عن القياس إذا كان دليله مقطوعاً به

أن دليل ما ورد بخلاف قياس الأصول إن كان مقطوعاً به ، فهو أصل في نفسه ولأن هذا معنى قولنا " أصل " في هذا الموضع .

فالقياس عليه كالقياس على تلك الأصول ، وفي هذه الحالة لا يترجح القياس على الأصول عليه ، لأن الكل يثبت بدليل يفيد العلم [١].

أجيب :

انه ليس من شروط الأصل قطعيته ، لأنه لا يشترط في الأحكام العملية القطعية ، بل يكفي فيها غلبة الظن ، وبهذا يتأتى التساوي مع القياس الأصلي في جواز القياس عليه ، بل يترجح القياس على المعدول به عن القياس على القياس الأصلي بخصوصيته [٢].

الترجيح :

الذي يترجح لي هو رأي المذهب الأول القائل بجواز إجراء القياس في المعدول به عن القياس مطلقاً ، عند توفر أركانه وامتناع المانع ، وذلك لقوة أدلتهم وصمودها أمام مناقشة المذاهب الأخرى ، وعدم صمود أدلة هذه المذاهب أمام مناقشة المذهب الأول .

---

(١) انظر المعتمد ٢/٢٦٣ .

(٢) انظر المعدول به عن القياس ص ٦٣ .



الفصل الثاني

القياس في المقدرات والأبدال وأحكام العبادات

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : المراد بالقياس في المقدرات والأبدال وأحكام العبادات .

المبحث الثاني : تحرير الأقوال وبيان سبب الخلاف وأدلة المذاهب والترجيح.



المبحث الأول

في المراد بالقياس في المقدرات والإبدال والعبادات

المطلب الأول

المراد بالقياس في المقدرات

هو أن يرد من الشارع تقدير بعدد في موضع يمكن إدراك المعنى الذي تعلق به هذا المقدار ، ويوجد هذا المعنى في موقع آخر ، فهل يتعلق به ذلك التقدير كما تعلق في الموضع الأول ؟

مثال ذلك :

تقدير نصاب السرقة بثلاثة دراهم ، وتقدير مدة القصر للمسافر بأربعة أيام [١].

(١) انظر المهذب ٤/١٩٣٤ .



المطلب الثاني

المراد بالقياس في الأبدال

هو أن يرد من الشارع اعتبار أمر قائماً مقام أمر لم يتمكن من طولب به من الإتيان به ، مع إمكان إدراك المعنى الذى تعلق به هذا الاعتبار ، ويوجد هذا المعنى في محل آخر ، فهل يحكم على ما وجد فيه هذا المعنى بكونه بدلاً كما حكم في الأول .

مثال ذلك : المحصر إذا لم يجد هدياً هل ينتقل إلى الصوم ، لأنه هدى تعلق وجوبه بالإحرام ، فجاز الانتقال عنه إلى الصوم ، قياساً على سائر الهدايا؟ [١].

---

(١) المصدر السابق ١٩٣٧/٤ .



المطلب الثالث

المراد بالقياس في العبادات

هو القياس في أحكام العبادات عند تعقل المعنى لشرع حكم الأصل ، لا المراد به إحداث عبادة جديدة كصلاة سادسة أو حج آخر ، وكذلك لا يراد به إحداث صفة جديدة للعبادة فذلك غير جائز بالإجماع .

ومثال للقياس في العبادات قياس الإيمان في الحاجة على الإيماء بالرأس في الصلاة عند عدم القدرة على الإيماء بالرأس [1].

وإنما قلنا أنه ليس المقصود بالقياس بالعبادات هو إحداث صلاة سادسة أو حج آخر ، لأن القياس لا يثبت الفرع فضلاً عن أنه يثبت أصلاً ، وإنما هو يظهر حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل .

---

(١) انظر نبراس العقول ١٣٩ ومابعدها ، المهذب ١٩٤٧/٤، إحكام الفصول ٦٣٢/٢، المحصول ٣٤٨/٥ .



المبحث الثاني

في تحرير الأقوال وبيان سبب الخلاف

وأدلة المذاهب والترجيح

المطلب الأول

فى تحرير الأقوال

ذهب إلى جواز القياس في الأبدال والمقدرات وأحكام العبادات كلاً من: أبي إسحاق الشيرازي ، وأبي الوليد الباجي ، وأبي يعلي ، وأبي الخطاب الكلوذاني ، وفخر الدين الرازي ، وتاج الدين السبكي .

وذهب الحنفية إلى عدم جواز القياس في الإبدال والمقدرات والعبادات[1].

---

(١) انظر المحصول ٣٤٨/٥ ، إحكام الفصول ٦٣١/٢ ، التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٤٤٠/٣ ، المهذب ١٩٣٤/٤ ، نبراس العقول ١٣٩ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨١/١.



المطلب الثاني

سبب الخـــــلاف

ويرجع سبب الخلاف في هذه المسألة إلى أمرين :

أولاً : هل يمكن تعقل المقدرات ، والإبدال وأحكام العبادات .

ثانياً : هل دلالة النص دلالة قياسية أم أنه دلالة لفظية ، وبالتالي الثابت بها لا يعتبر ثابت بالقياس [١].

---

(١) انظر نبراس العقول ص ١٣٩ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٨١ ، المهذب ٤/١٩٣٤.



المطلب الثالث

الأدلـــة

أولاً : في أدلة المانعين من إجراء القياس في المقدرات والابدال والعبادات :

الدليل الأول :

أن التقديرات والابدال قد تثبت على وجه لا يمكن إدراك وجه اختصاصها بذلك التقدير ، دون ما هو أعلى أو أدنى ، كما في تقدير نصب الزكوات ، فكانت من الأمور التعبدية التي لا نعلم العلة التي من أجلها شرعت، فلا يجرى القياس فيها .

وكذلك الأمر بالنسبة للعبادات لأنها مشتملة على تقديرات لا يعقل معناها بالرأي كأعداد الصلوات وأعداد ركعاتها ونصب الزكوات ، والقياس فرع تعقل المعنى فما لم تدرك علته لا يقاس عليه [١].

ونوقش هذا الدليل :

بأننا في القياس إنما ننظر إلى المعاني التى تعلقت بها تلك المقدرات ، فإذا وجدنا ما يساوي هذا المعنى في محل آخر أثبتنا فيه ما كان ثابتاً في الأصل من حكم ، دون تعرض الى وجه اختصاص ذلك المعنى المشترك بين الأصل والفرع بمقدار عينه الشارع ، فالنظر إلى المعنى المشترك ، وإثبات الحكم له ، وليس النظر إلى وجه الاختصاص بذلك المقدار لذلك المعنى .

وما لا يدرك فيه المعنى المناسب من هذه الأمور فلا يجرى فيه القياس اتفاقاً [٢].

---

(١) انظر المهذب في علم أصول الفقه ١٩٣٥/٤ ، قواطع الأدلة ٩٣/٥ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٥/٥ ، نبراس العقول ص ١٣٩ .

(٢) انظر المهذب في علم أصول الفقه ١٩٣٥/٤ ، نبراس العقول ص ١٢٩ .



الدليل الثاني :

أن الصلاة بإيماء الحاجب وما شابه ذلك هي من الأمور العامة التي تتوفر الدواعي على نقلها ، فلو كانت مشروعة لوجب على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ان يبينها ، وينقل ذلك أهل التواتر إلينا حتى يصير ذلك معلوماً لنا قطعاً ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن القول بها باطل[١].

ونوقش من وجهين :

(أ) أن عدم النقل لا يدل على عدم الوجدان ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم ، كما أن العدم لا يدل على عدم الجواز[٢].

(ب) أن هذا منتقض بوجوب الوتر عندهم حيث أن الوتر واجب عندهم مع أنه لم يعلم وجوبه قطعاً [٣].

الدليل الثالث :

أن المقادير متساوية ، فلا يظهر في العقل تميز مقدار عن مقدار[٤].

وأجيب :

بأنا لا نجري القياس إلا إذا ظهر وجه التمييز ، فإن استوت المقادير على وجه لا يترجح بعضها على بعض فلا قياس ، كما قال أبو حنيفة في تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع قياساً على مسح الخف[٥].

---

(١) انظر المحصول ٣٤٨/٥ ، المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٧/٤ ، ١٩٤٨ ، نبراس العقول ص ١٤٠ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨٢/١ .

(٢) المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٨/٤ ، نبراس العقول ص ١٤٠ .

(٣) المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٨/٤ ، المحصول ٣٤٨/٥ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨٢/١ .

(٤) الوصول إلى الأصول ٢٥٥/٢ .

(٥) انظر الوصول إلى الأصول ٢٥٥/٢ .



الدليل الرابع :

أنه لو جاز أن تثبت الأصول بالقياس لجاز أن تثبت صلاة سادسة وحج آخر وزكاة أخرى بالقياس . وهذا باطل بالإجماع[١].

وأجيب عن ذلك من وجوه :

(أ) أنه إنما يصح الاستدلال بالقياس إذا لم يمنع منه كتاب أو سنة أو إجماع، وقد منع الإجماع من إثبات صلاة سادسة ، وحج آخر ، وزكاة أخرى ، فلذلك لم يعمل فيه بالقياس[٢].

(ب) ثم إن مرادنا بإجراء القياس في العبادات ليس هو إثبات عبادة زائدة عن العبادات الواردة في تلك الأصول أو إثبات كيفية خاصة لتلك العبادات وإنما المراد بإجراء القياس في العبادات أي في أحكام العبادات عند تعقل الوصف المناسب الذي شرع حكم الأصل لأجله ، أما إثبات عبادة زائدة عن العبادت الواردة ، أو إثبات كيفية خاصة لتلك العبادات ، أوإجراء القياس في الأحكام التى لم يعقل المعنى المناسب في شرح حكم الأصل فيه فهذه من الأمور المتفق عليها بعدم جواز إجراء القياس فيها فلا تنازع في ذلك [٣].

الدليل الخامس :

أنها مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد ، كما أنها حق لله مقدر فلا يثبت بالقياس كمقادير الركعات وأنصبة الزكوات ، وبما أننا لا ندرك ولا نعلم المصلحة التي شرعت هذه المقادير والإبدال والعبادات لها ، ولا

---

(١) انظر إحكام الفصول ٢/٦٣٢ ، تشنيف المسامع على جمع الجوامع ٣/١٦٤ .
(٢) انظر إحكام الفصول ٢/٦٣٢ .
(٣) انظر نبراس العقول ص ١٤٠ .



مدخل للقياس في معرفة المصالح وحقوق الله فلا يجوز إجراء القياس في المقادير والإبدال والعبادات [١].

وقد نوقش هذا الدليل :

بأن اعتلالكم هذا يفضي بإبطال القياس جملة ، وذلك أن جميع الأحكام مبنية على المصالح ولا يصح أن تعلم المصلحة في التحليل أو التحريم ، فوجب أن يقف ذلك على النص ، فكل ما اجبتم به في دفع هذا الاعتراض عن جملة القياس فهو جوابنا عما سألتم .

ثم إنكم قد ناقضتم في ذلك حيث قدرتم خرق الخف بالربع ، وقدرتم الممسوح من الرأس بالربع ، وإن لم يكن في شيء من ذلك بالنص[٢].

---

(١) انظر قواطع الأدلة ٩٣/٥ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٥/٥ .

(٢) انظر إحكام الفصول للباجي ٦٢٩/٢ ، ٦٣٠ ، التمهيد للكلوذاني٣/٤٥٤ .



ثانياً : أدلة المجوزين لإجراء القياس في المقادير والأبدال وأحكام العبادات:

الدليل الأول :

عموم أدلة حجية القياس ، فهي دلت على جواز القياس في جميع الأحكام الفقهية ولم تفرق بين ما يخص العبادات أو المعاملات أو المقدرات أو الإبدال أو غيرها ، والمرجع في ذلك هو معرفة العلة التي من أجلها شرع الحكم في الأصل ، فمتى ما عرفنا العلة في الحكم المنصوص على حكمه ، ووجدنا هذه العلة في الفرع ، فإنه يصح القياس ، مع استكمال شروط القياس(١).

ويمكن أن يناقش :

بأنكم هل تدعون بأن تلك الأدلة الدالة على حجية القياس تدل على جريان القياس في الأحكام الشرعية مطلقاً سواء وجدت أركان القياس وشرائطه أو لم توجد ؟ أو تدعون أن دلالتها عليها إنما هي عند حصول الأركان والشرائط ، والأول ظاهر البطلان ، ولا يقول به عاقل ، والثاني مسلم لكن لا نسلم إمكان حصولها فيما نحن فيه ، وإن سلمنا لكم جدلاً إمكان حصولها فيما نحن فيه لكنها لم تحصل في الواقع ، لأن العقل لا يمكن أن يدرك المعنى المناسب لشرع الحكم فيها ، فيترتب على ذلك عدم جواز إجراء القياس فيما نحن فيه .

ويجاب عن ذلك :

(أ) أن ندعي أن جريان القياس فيها عند حصول الأركان والشرائط .

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٧/٤ ، احكام الفصول ٦٣٢/٢ ، المحصول ٣٤٨/٥، تنقيح الفصول ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨١/١ .



(ب) وعدم تسليم إمكان حصولها فيما نحن فيه لا يقبل ، لأن صريح العقل حاكم بأنه لا امتناع في أن يشرع الشارع البدل أو العبادة أو التقدير في صورة لأمر مناسب ، ثم أن يوجد ذلك المناسب في صورة أخرى ، فليس وضع البدل أو العبادة أو التقدير منافياً لهذا المعنى حتى يمتنع لأجله.

(جـ) أما قولكم : هب أنه ممكن لكنه غير حاصل فالجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنه حينئذ ارتفع النزاع الأصولي ، فإنا لا نجوز القياس في شيء من الأحكام الشرعية بدون حصول الشرائط والأركان بل عند حصولهما ، فإن جوزتم فيها القياس عند حصول شرائطه وأركانه فحينئذ حصل الوفاق ، فأما ادعاؤكم بعد هذا أنه غير حاصل فيها، فذلك إنما ثبت بعد البحث والاستقراء عن كل واحدة من مسائلها ، فإن وجدت العلة صح القياس فيها ، وإلا فلا، كغيرها من المسائل ، فلا فرق حينئذ بين مسائل هذا الباب وبين غيره من هذا الوجه، فيجب التسوية بينها وبين غيرها في جريان القياس[(١)].

وثانيهما : أن قولكم لم تحصل بالفعل، فيجاب عنه بأنه قد حصل إجراء القياس في المقدرات والإبدال وفي أحكام العبادات بعد تعقل المعنى المناسب لشرع الحكم واستكمال شروط القياس .

ومثال ذلك : جمع الصلاة من أجل الثلج قياساً على المطر بجامع أن كلاً منهما يتأذى منه المسلم .

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣٢٢١/٧ ، ٣٢٢٢ ، ملاحظة: إن هذا الكلام أورده المصنف في معرض مناقشته لإجراء القياس في الحدود والكفارات والتقديرات ، وانظر ايضاً نبراس العقول ص ١٢٣ ، ١٢٤ .



ومثال ذلك : في الإبدال المحصر إذا لم يجد هدياً ينتقل إلى الصوم لأنه هدى تعلق وجوبه بالإحرام ، فجاز الانتقال عنه إلى الصوم قياساً على سائر الهدايا .

الدليل الثاني :

أن المقتضي للتعدية قد وجد في المقدرات والأبدال وأحكام العبادات فينبغي أن يوجد القياس في هذه الأحكام كما وجد في سائر الأحكام الأخرى.

ومما يؤكد على ذلك أن المانعين من إجراء القياس في المقدارت والإبدال وأحكام العبادات جميعاً قد صدر منهم إجراء القياس في هذه الأحكام ، وهذا يدل على أن هذه الأحكام يمكن تعقل المعنى المناسب لشرع حكم الأصل فيها ، وبالتالي يمكن تعديه هذا المعنى المناسب إلى فرع وجد فيه وإعطائه نفس حكمه .

ومثال إجرائهم القياس في التقديرات ، تقديراتهم في الدلو والبئر حيث قالوا إذا ماتت الدجاجة في البئر ينزح كذا، وفي الفأرة كذا ، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع ولا أثر فيكون عن قياس ، ولو صح في البعض منها أثر كما يزعم القوم فلا شك في أن ذلك لم يصح في جميعها ، فيكون القول بذلك في البعض الآخر قياساً .

ومثال آخر: أنهم قالوا في الدجاجة تموت في البئر: ينزح منها أربعون دلواً وذلك لما روى عن أبي سعيد الخدري[1]، قالوا : والحمامه ونحوها تعادلها

---

(١) هو : سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة الخزرجي الأنصاري أبو سعيد الخدري، صحابي جليل ، حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا من الأحاديث ، فقيه من فقهاء الصحابة مشهور بكنيته ، عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد فرده لصغر سنه . توفي سنة ٧٤ هـ . انظر سير أعلام النبلاء ١٦٨/٢ ؟



فأخذت حكمها ، فكلامهم هذا صريح في القياس[١].

ومثال إجرائهم القياس في أحكام العبادات أنه ثبت بالنص الاقتصار على الأحجار في الاستجمار ثم قاسوا غير الحجر في جواز الاستجمار به متى كان جامداً منقياً وأنكم قستم سفر العاصى على سفر المطيع بجواز قصر وجمع الصلاة وجواز الإفطار في نهار رمضان .

الدليل الثالث :

استدل من يرى بجواز إجراء القياس في التقديرات والأبدال وأحكام العبادات بجواز إثبات هذه الأمور بأخبار الآحاد وكذلك جواز إثباتها بظواهر النصوص ، وإن كان طريق هذه الأدلة غلبة الظن ويجوز فيها الخطأ ، فلما جاز إثبات المقدرات والإبدال وأحكام العبادات بخبر الواحد وظاهر النصوص، جاز إثباتها بالقياس بجامع أن كلاً منهم دليلاً ظنياً .

الدليل الرابع :

أن العمل بالقياس عمل بالظن الغالب ، ونحن مأمورون بأن نعمل بالظن الغالب ، وبذلك يكون إثبات المقدرات والابدال وأحكام العبادات بالقياس عملاً بما أمرنا به من الحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر[٢].

الدليل الخامس:

ومن الأدلة على جواز إجراء القياس في هذه المسائل ، أنهم أثبتوا هذه المسائل بالاستحسان ، فدل هذا على جواز اثباتها بالقياس وذلك من باب أولى.

---

(١) انظر نبراس العقول ص ١٣١ ، ١٣٢ ، قواطع الأدلة ٩٠/٥ ، ٩١ ، المهذب في علم أصول الفقه ١٩٣٤/٤ ، المحصول ٣٥١/٥ ، نهاية الوصول ٣٢٢٥/٧ ، ٣٢٢٦ .

(٢) انظر إثبات العقوبات والقياس ص ٧٧ ، الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ .



واعلم أن هذا يصير نقضاً عليهم لو فسروا الاستحسان بالقياس أو يقولون أنه وإن كان مغايراً له لكنه أضعف منه ، فأما إذا لم يفسروا به ولا يثبتونه مدركاً أضعف من القياس فلا يتم [١].

ومن أمثلة استحسانهم في هذه المسائل أنهم قالوا : إن سؤر سباع الطير من الباز والصقر ونحوها نجس ، قياساً على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس ، وقد قابله استحسان قوي الأثر يقتضي طهارة سؤرها ، لأنها تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع ، والمنقار عظم طاهر ، لأنه جاف لا رطوبة فيه ، فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهراً كسؤر الآدمي والمأكول لحمه ولانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة[٢].

الدليل السادس :

من الأدلة على جواز القياس في العبادات حديث عمار بن ياسر ـ رضي الله عنه ـ حيث قال : [بعثني النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تتمرغ الدابة ، ثم أتيت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فذكرت له ذلك فقال : إنما كان يكفيك أن تقول بيديك هكذا ، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ، ثم مسح الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه] متفق عليه ، واللفظ لمسلم [٣].

---

(١) انظر نهاية الوصول ٧/٣٢٢٤ .

(٢) انظر ذلك أصول السرخسي ٢/٢٠٤ وكشف الأسرار للبخاري.

(٣) صحيح : رواه البخاري ، كتاب التيمم ، باب : المتيمم هل ينفخ فيهما (٣٣٨) ، وفي مواضع أخر ـ وكذا رواه مسلم ، كتاب : الحيض ، باب : التيمم (٣٦٨).



وجه الاستدلال بهذا الحديث :

أن عماراً استعمل القياس في العبادات حيث قاس التطهير بالتراب على التطهير بالماء ، فكما أن الماء يعم البدن في الغسل من الجنابة ، فكذلك يقاس عليه التراب فيعمم به البدن [١].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال :

أن هذا الاستدلال لا يصح حيث أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يقره ، بل أخبره أن فعله هذا خطأ وأنه يكفيه أن يضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ، ثم يمسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه .

ويجاب :

أن الرسول لم ينكر على عمار استعماله القياس في العبادات ، وإنما أخبره أن قياسه غير صحيح ، والخطأ في مسألة لا يدل على بطلان القياس ، بل إنه إقرار من الرسول حيث لم ينكر عليه القياس في العبادات لما رأى عماراً قاس فيها ، فدل هذا على جواز القياس في العبادات لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة .

---

(١) انظر توضيح الأحكام ١/٣٣١ .



الترجيـــح :

الذي يترجح لي : جواز إجراء القياس في المقدرات والأبـدال ، وأحكـام العبادات ، لأن أدلة حجية القياس عامة لم تفرق بين حكم شـرعي وآخـر . ولـم يـأت دليـل علـى عـدم جـواز إجـراء القيـاس فـي المقـدرات والأبـــدال وأحكــام العبادات، ولأنه أمكن تعقل علة شرع الحكم في كثير من هذه الأحكـام ، ووجـد الفرع الذى توجد فيه هذه العلة ، وانتفى المانع .



الفصل الثالث

القياس في الحدود والكفارات

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : تعريف الحدود والكفارات وأقسامها والمراد بالقياس فيها .

المبحث الثاني: تحرير الأقوال في هذه المسألة وبيان سبب الخلاف وأدلة المذاهب والترجيح .



المبحث الأول

تعريف الحدود والكفارات وأقسامها والمراد بالقياس فيها

المطلب الأول

تعريف الحدود والكفارات

الفرع الأول

تعريف الحدود

الحد في اللغة الفصل والمنع ، فمن الأول قول الشاعر :

وجاعل الشمس حداً لا خفاء به

ومن الثاني حددته عن أمره ، إذا منعته فهو محدود ، ومنه الحدود المقدرة فى الشرع لأنها تمنع من الإقدام .

ويقال أيضاً : المنع والفصل بين الشيئين فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام منها ما لا يقرب كالفواحش المحرمة ومنه قول الله تعالى (تلك حدود الله فلا تقربوها) سميت حدوداً لأنها تحد أي تمنع من إتيان ما جعلت عقوبات فيها ، فحدود الله عز وجل ضربان : ضرب منها حدود حدها للناس في مطاعمهم ومشاربهم ومناكحهم وغيرها مما أحل وحرم وأمر بالانتهاء عما نهى ، والضرب الثاني عقوبات جعلت لمن ارتكب ما نهى عنه كحد السارق وهو قطع يمينه وجاء في الصحاح أن الحد الحاجز بين الشيئين ، وحد الشيء منتهاه ، وسمى حد لأنه يمنع عن المعاودة ، وأخبر الجرجاني بأن الحد هو المنع فى اللغة .

وفى الاصطلاح : قول يشمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز.



وفي الشرع عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى وقيل سميت بهذا الاسم لأنها زواجر عن محارم الله ، وسميت عقوبة الجاني حداً ، لأنها عقوبات مقدرة من الشارع تمنع الزيادة عليها أو النقصان منها.

أقسام الحدود هى :

١ ـ حد الزنى .

٢ ـ حد القذف .

٣ ـ حد السرقة .

٤ ـ حد الردة .

٥ ـ حد شرب الخمر .

٦ ـ حد المحاربة .

٧ ـ حد البغاة وهو مختلف فيه [١].

---

(١) انظر لسان العرب ٣٩/٢ ، مختار الصحاح ص ١١١ ، معجم العرب ص ٤٨ ، التعريفات ص ٦٠ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٤٥ .



المطلب الثاني

تعريف الكفارات

الكفارات : جمع كفارة ، والكفارة صيغة مبالغة كقتاله وضرابة ، وهي عبارة عن الفعلة والخصلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة ، أي تمحوها وتسترها ، وهي ما كفر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك ، قال بعضهم : كأنه غطى عليه بالكفارة ، وسميت الكفارات كفارات لأنها تكفر الذنوب ، أي تسترها ، وتكفير اليمين فعل ما يجب بالحنث فيها ، وكفر عن يمينه إذا فعل الكفارة .

وفي الاصطلاح : اسم لأشياء طلبها الشارع عند ارتكاب مخالفة معينة.

أقسام الكفارات :

١ ـ كفارة القتل الخطأ .

٢ ـ كفارة إفساد الإحرام .

٣ ـ الكفارة بسبب الجماع في نهار رمضان .

٤ ـ الكفارة في الحنث في اليمين .

٥ ـ كفارة الظهار [(١)].

---

(١) انظر : معجم العرب ص ٢٠٤ ، مختار الصحاح ص ٥٠٤ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٤٩ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلب الثالث

معنى القياس في الحدود والكفارات

الفرع الأول

معنى القياس في الحدود

إلحاق جناية غير منصوص على حدها ، بجناية منصوص على حدها لاشتراكهما بعلة شرع الحكم في الأصل .

ومثال ذلك :

إلحاق اللائط على الزانى بجامع إيلاج فرج فى فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً .

الفرع الثاني

معنى القياس في الكفارات

إلحاق مخالفة شرعية غير منصوص على كفارتها بمخالفة شرعية منصوص على كفارتها لاشتراكهما في علة شرع الحكم .

مثال ذلك :

قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفارة بسبب الجماع في نهار رمضان .



المبحث الثاني

بيان سبب الخلاف وتحرير الأقوال في هذه المسألة

وأدلة المذاهب والترجيح

المطلب الأول

بيان سبب الخلاف في هذه المسألة

ويرجع سبب الخلاف في هذه المسألة إلى سببين :

الأول: هل يمكن تعقل علة شرع الحكم في الحدود والكفارات ؟

الثاني: هل دلالة النص داخلة ضمن القياس فيكون الحكم الثابت بها ثابت بالقياس أم أنها دلالة لفظية فيكون الحكم الثابت بها غير ثابت بالقياس ؟



المطلب الثاني

تحرير الأقوال في هذه المسألة

ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز القياس في الحدود والكفارات وذلك عند تعقل علة شرع حكم الأصل ووجود هذه العلة في الفرع وانتفاء المانع .

وذهب الحنفية إلى جواز عدم القياس في الحدود والكفارات لعدم تعقل العلة من شرع الحكم فيها [١].

---

(١) انظر نبراس العقول ص ١٢٣ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٥٢ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٧٣.



المطلب الثالث

أدلة المجيزين للقياس في الحدود والكفارات

الدليل الأول :

حديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ عندما بعثه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى اليمن حيث أجاز النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لمعاذ القياس ـ الذي هو نوع من أنواع الاجتهاد مطلقاً من غير تفصيل بين ما يجري فيه القياس وما لا يجري فيه ، وهذا يدل على جواز القياس في الحدود والكفارات ـ إذا توفرت شروط القياس ـ لأنه لو لم يجز القياس فيها لوجب التفصيل ، لأنه في مظنة الحاجة ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز ، وأن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم في المقال[١].

وقد اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات وأجيب عن هذه الاعتراضات ، انظر حجية القياس في هذه الرسالة ص٦٧ إلى ص٧٤ .

الدليل الثاني :

استدل من يرى إجراء القياس في الحدود والكفارات بعموم أدلة حجية القياس من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول ، والتي دلت دلالة واضحة على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية ، إذا عرفت علة تشريع الحكم في المقاس عليه ، واستكمال شروط القياس الأخرى ، فلم تفرق تلك الأدلة بين حكم وحكم .

---

(١) انظر المحصول ٣٤٩/٥ ، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣ ، اثبات العقوبات بالقياس ٥٢ ـ ٦٦ ، العدة ١٤١٠/٤ ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٢/٥ ، شرح اللمع ٧٩٣/٢ ، التبصرة ٤٤٠ .



والقول بأن القياس حجة في بعض الأحكام وليس بحجة في البعض الآخر إما تخصيص للعام ، أو تقييد للمطلق ، وقد اتفق العلماء على أن التخصيص والتقييد لابد له من دليل ، وحيث إنه لا دليل لكل منهما فإن أدلة حجية القياس تبقى على عمومها وعلى إطلاقها ، فيكون القياس يجري في جميع الأحكام ومنها الحدود والكفارات [١].

ونوقش :

أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها ، والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل ، فما لا تعقل له من الأحكام علة ، فالقياس فيه متعذر ، كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها[٢].

وأجيب عن ذلك :

أنا نسلم أن ما لا تعقل له من الأحكام علة ، فالقياس متعذر فيه ، ولكن لا نسلم أن جميع الحدود والكفارات لا يتعقل المعنى الموجب لتقديرها ، وذلك أن الشارع قد شرع حدود وكفارات قد عقل المعنى المناسب منها ، ثم وجد ذلك المعنى المناسب في أشياء أخرى فقيست عليها .

---

(١) نهاية السول ٣٥/٤ ، شرح العضد ٢٥٤/٢ ، العدة ١٤٦٠/٤ ، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤، المحصول ٣٤٩/٥ ، إرشاد الفحول ٢٠٧/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٢/٢ ، اتحاف ذوي البصائر ٤٣٦/٧ ، شرح المنهاج للأصفهاني ٦٦٣/٢ ، الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢.

(٢) الأحكام للآمدي ٣١٨/٤ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، تنقيح الفصول ٣٢٤، التقرير والتحبير ٢٤١/٣ .



ومن أمثلة ذلك:

[١] شرب الخمر حيث إن المعنى المناسب لشرع حكم الحد هو كونه مزيلاً للعقل الذي هو مناط التكليف ، ووازع الإنسان عن فعل القبائح والمناهي، والتسبب في إزالة هذا الأمر الشريف مناسب للزجر ، فلما وجد هذا الأمر – وهو ما يتسبب إلى زوال العقل – في النبيذ عدي حكم الخمر – الحد – إليه .

[٢] وكذلك قياس شارب الخمر على القاذف في وجوب ثمانين جلدة على كل منهما للجامع الذي جمع بينهما وهو الافتراء في كل .

[٣] وكذلك قياس القاتل عمداً عدواناً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق .

أما عند عدم إدراك المعنى المناسب الذي شرع الحكم لأجله فإنا نسلم لكم حينئذ أنه لا يجوز القياس في هذه الحالة لأنه فقد ركناً من أهم أركان القياس وهي العلة[١].

الدليل الثالث :

أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لما استشار الصحابة في تحديد حد الخمر قال علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – [إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى ، فحده حد المفتري][٢]

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ٣١٩/٤ ، شرح العضد ٢٥٥/٢ ، إرشاد الفحول ٢٠٧/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٤/٣ ، نهاية الوصول ٣٢٢٢/٧ ، ٣٢٢٣ ، وتنقيح الفصول ٣٢٤ .

(٢) أخرجه الإمام مالك في كتاب الحد في الخمر انظر الموطأ ٤٥/٢ ، وانظر السنن الكبرى للبيهقي ٣٢٠/٨ ، والمستدرك للحاكم ٣٧٥/٤ ، وقال [هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه] ووافقه الذهبي ، وانظر مسلم ٣١/٣ .



ووجه الاستدلال من هذا الأثر أن الصحابة اجتهدوا في حد شارب الخمر وهذا الاجتهاد قياس ، إذ ليس هو من قبيل الاجتهاد في النص ، والبراءة الأصلية ، ولا هو إجماع فهو إذن قياس ، ثم إن أحداً منهم لم ينكر عليه في أنه كيف يثبت الحد بالقياس بل ارتضوه وعملوا به ، فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز إجراء القياس في الحدود[١].

وأعترض على هذا الدليل باعتراضين :

أحدهما :

بأنا لا نسلم لكم دعوى الاجماع هنا إذ أنه ثبت أن عثمان ـ رضي الله عنه ـ أمر علياً وذلك في عهد عثمان بجلد الوليد بن عقبة في الخمر ، فقال علي لعبد الله بن جعفر اجلده ، فلما بلغ الأربعين قال علي أمسك جلد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أربعين ، وجلد أبو بكر أربعين وجلد عمر ثمانين ، وكل سنة وهذا أحب إلي [٢].

ويجاب عنه :

بأنا سلمنا لكم أنهم لم يجمعوا على أن شارب الخمر يجلد بثمانين جلدة ولكنهم أجمعوا على أنه يجوز إجراء القياس في الحدود وذلك أنه لما قاس علي ـ رضي الله عنه ـ الشارب على القاذف لم ينكروا عليه ذلك ، فكان إجماع منهم على جواز إجراء القياس في الحدود .

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣٢٢٠/٧ ، التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني ٤٥٠/٣ ، العدة في أصول الفقه ١٤١٠/٤ ، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤ ، نبراس العقول ص ١٢٣ ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٣/٥ .

(٢) انظر صحيح مسلم ١٣٣٢/٣ كتاب الحدود باب حد الخمر .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ونوقشت هذه الإجابة :

بأنه لم يحد في الخمر بالقياس بل بالإجماع المزيل لشبهة القياس ، ولا يلزم الجواز بالقياس المزال الشبهة الجواز بالقياس مطلقا[١].

وأجيـب :

أولاً : أن التقدير قد عقل بالرأي .

ثانياً : أن القياس كان هو سند الإجماع ، وإذ قد استدل أهل الإجماع به لم يكن مزال الشبهة أصلاً ، وإنما زالت شبهته بعد تقرر الإجماع ، فعلم بعمل أهل الاجماع أن الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة من العمل به في الحدود[٢].

ونوقشت هذه الإجابة من قبل المانعين :

بأن [المستند أعم من المثبت ، لأن الشيء ربما يكون مستنداً ولا يكون مثبتاً كقطعي سنده ظني ، فإن هذا السند لا يكون مثبتاً للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتاً للحد عندنا ، وصح مسنداً للحد ، وذلك لأن الإجماع دافع للشبهة المانعة من إثبات الحد ، فالحد ههنا ثبت بالإجماع ، والقياس مستند ، فاندفع توهم التناقض بين الكلامين : الحدود لا تثبت بالقياس ، والقياس يصلح سنداً للإجماع لإثبات الحدود [٣].

وأجيـب :

أن [هذا لا يسمن ولا يغنى من جوع فإن الفتوى لما كانت حراماً من غير دليل فأهل الإجماع من أين علموا الحد ، من القياس ؟ فهو المثبت أم من

---

(١) انظر مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، التقرير والتحبير ٢٤١/٣ .
(٢) انظر مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ .
(٣) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢٩٩/٢ .



غيره وهو مفروض الانتفاء ، وإن قيل : القياس ليس بمثبت بل هو مظهر ، قلت : الكلام في هذا الإظهار ، فإن الحنفية يمنعونه في الحدود ، بل نقول أن الصحابة أجمعوا بهذا القياس على حد الشرب ، فإثبات القياس للحد مجمع عليه، ولا مخلص إلا أن يمنعوا كونه قياساً] [١].

ونوقشت هذه الإجابة :

أن حده كان أخذ بإشارات رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وكان أمره في الزيادة والنقصان موقوفاً على فساد الزمان وصلاحه ، ولذا زادوا ثم أجمعوا على ثمانين منعاً للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد ، فمراتب الحدود كانت مأخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين كل عدد بحسب الزمان ، ويؤيده ما روى البخاري عن السائب بن زياد قال : " كنا نؤتي بالشارب على عهد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وإمرة أبي بكر وصدراً من خلافه عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين ، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين[٢].

وأجيب :

أن قول علي السابق وهو [إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى فعده حد المفترى] يفيد أن علي ـ رضي الله عنه ـ قاس حيث إنه جعل من القذف أصلاً ، وحد الخمر فرعاً ، والعلة الجامعة الافتراء ، والحكم الجلد ثمانين جلدة ، فعلم أن تحديد الحد بثمانين بالقياس لا غير .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨٢/٢ ، التقرير والتحبير ٢٤١/٣.



والاعتراض الثاني على هذا الدليل :

(أ) بأن هذا الدليل لو سلمنا لكم جدلاً أنه يفيد جريان القياس في الحدود ، لكنه لا يفيد جريان القياس في الكفارات حيث إن الحديث لا يشملها .

(ب) ولأن الكفارات ساترة للذنوب ، وما كان كذلك لا يهتدي إليه العقل[١].

وأجيب :

(أ) أن التقدير من لوازم الحدود وإذا جرى القياس في الحدود فمن باب أولى جريانه في الكفارات، لأنها أحكام مقدرة من قبل الشارع الحكيم[٢].

(ب) قولكم إن الكفارات ساترة يدل على أن لها معنى معقول وهو التكفير أي الستر والتغطية للذنب وما كان كذلك فهو معقول المعنى .

ونوقش :

بأن المقادير متساوية ، فلا يظهر في العقل تمييز مقدار عن مقدار[٣].

وأجيب :

بأنا لا نقيس إلا إذا ظهر وجه التمييز ، فإن استوت المقادير على وجه لا يترجح بعضها على بعض فلا قياس كما قال أبو حنيفه ـ رحمه الله ـ في تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع قياساً على مسح الخف[٤].

الدليل الرابع :

أن خبر الواحد ثبت به الجدود والكفارات وإن كان طريقه غلبة الظن ، ويجوز فيه الخطأ والسهو .

---

(١) انظر مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٣٨٢.
(٢) اثبات العقوبات بالقياس ص ٧٢ .
(٣) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٥ .
(٤) انظر المصدر السابق .



وكذلك أيضاً شهادة الشهود تثبت بها الحدود وإن جوزنا عليهم الخطأ وتعمد الكذب ، وكذلك يقبل تقويم المقوم في نصاب السرقة مع جواز الخطأ عليه ، وكذلك ظاهر نصوص الكتاب تثبت بها الحدود والكفارات مع ان دلالتها على الأحكام ظنية ، فكذلك يجوز أن تثبت الحدود والكفارات بالقياس ولا فرق، والجامع أن كلاً منهم يفيد الظن ، بل إن القياس والأخذ به أوفق على رأي من يقول [كل مجتهد مصيب] (١).

الدليل الخامس :

أن العمل بالقياس عمل بالظن الغالب ، ونحن مأمورون بأن نعمل بالظن الغالب ، وبذلك يكون إثبات الحدود والكفارات بالقياس عملاً بما أمرنا به من الحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر(٢).

وقد اعترض على هذه الأدلة بوجه عام :

بأن ما ذكرتموه من الدلائل ظنية ، والمسألة أصولية قطعية ، فلا يسوغ التمسك بالظن فيها(٣).

وأجيب :

أولاً : لا نسلم أن المسألة قطعية .

ثانياً : أنا لم نعمل بالظن ، ولكننا عملنا بالظن الغالب ، ثم إن العمل بالظن الغالب ثابت بالدليل القطعي ، للإجماع على ذلك .

---

(١) العدة ١٤١١/٤ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣ ، المحصول ٣٥٣/٥ ، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤، إثبات العقوبات بالقياس ص ٦٩ ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٣/٥، الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ ، احكام الفصول للباجي ٦٢٩/٢ ، شرح اللمع ٧٩٣/٢ ، التبصرة ٤٤١ .

(٢) إثبات العقوبات بالقياس ص ٧٧ ، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤، الواضح في أصول الفقه .

(٣) الاحكام للآمدي ٣١٨/٤ .



ثالثاً : أنه عندما تكون المسألة غير قطعية ، فإما أن نعمل بغلبة الظن ونقيضها وهو محال، وإما أن نتركهما معاً وهو محال ، وإما أن نعمل بنقيض غلبة الظن ونترك غلبة الظن وهو خلاف صريح العقل .

فتعين – قطعاً – العمل بالظن الغالب وهو المطلوب [١].

الدليل السادس :

أن المانعين من القياس في الحدود والكفارات ، قد قاسوا في الحدود والكفارات وهذا تناقض منهم ، ويدل بالتالي على أن القياس في الحدود والكفارات معقول المعنى ، إذا القياس فيه جائز [٢].

(أ) الدليل على أنهم قد قاسوا في الحدود أنهم أوجبوا الحد في المحاربة سواء الردء – وهو المعين والمناصر – والمباشر قياساً على الردء والمباشر في استحقاق الغنيمة ، أي كما أنهما استحقا الغنيمة على السواء كذلك يجب الحد على السواء [٣].

(ب) وأما الدليل على أنه قد وقع منهم القياس في الكفارات أنهم قد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع ، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ٣١٨/٤.

(٢) انظر البرهان ٥٨٤/٢ وما بعدها ، المحصول ٣٥٠/٥ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، نهاية الوصول ٣٢٢٤/٧ – ٣٢٢٧ ، قواطع الأدلة ٩٠/٥ وما بعدها ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣ – ٤٥٣ ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ، الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ ، ٢٥١، العدة ١٤١٣/٤، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي ١٥٩/٣، شرح اللمع ٧٩٣/٢ ، التبصرة ٤٤١ .

(٣) إثبات العقوبات بالقياس ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٣/٥، التمهيد للكلوذاني ٥١/٣.



قتله عامداً . مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا) [١]. [٢]

وناقش المانعون هذا الدليل من وجوه :

أولاً : أن هذا لم يثبت بالقياس ، وإنما ثبت بالاستدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملقاة ـ دلالة النص ـ .

فمثلاً : المجامع في نهار رمضان إنما لزمته الكفارة ، لإفساد صوم رمضان مع ضرب مخصوص من المأثم ، وهذا موجود في الأكل والشرب فيه ـ عمداً ـ فلزمته الكفارة [٣].

وأجيب :

أنكم قد سلكتم مسلك التعليل بهذه الأوصاف وأجريتم حكمها معها بمعنى: أنكم استنبطتم علة الأصل وألحقتم الفرع بالأصل بسبب تلك العلة وهذا هو القياس [٤].

ثانياً : إننا أثبتنا الكفارة في حق الآكل ، والحد في حق الردء ، إثبات لموضع الكفارة وموضع الحد ، دون الكفارة والحد ، لأنه قد ثبت دخول الكفارة في افساد صوم رمضان بالنص وكذلك الحد على المفسدين في الأرض بالنص فأثبتنا موضعها بالقياس وهذا جائز ، وإنما الذى لا يجوز إثبات

---

(١) المائدة آية ٩٥ ، قواطع الأدلة ٩٠/٥ .

(٢) انظر البرهان ٥٨٥/٢ ، المحصول ٣٥٠/٥ ، نهاية الوصول ٣٢٢٤/٧ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٣/٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣ ، ٤٥١ ، تشنيف المسامع ١٥٩/٣ ، شرح اللمع ٧٩٤/٢ ، التبصرة ٤٤١ .

(٣) انظر إثبات العقوبات بالقياس ص ٧٤ ، ٧٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣ ، نبراس العقول ص ١٣١ ، الفصول في الأصول ١٠٨/٤ .

(٤) انظر المصادر السابقة .

ذلك في غير الباب الذي ثبت فيه كإيجاب القطع على المختلس والنباش والحد على اللائط [١].

وأجيب عن ذلك :

(أ) أن النص في الأمرين واضح دال على المعنى صراحة ، فلم يكن مجملاً. ذلك أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أوجب الكفارة على الذي أفسد صومه بجماع ، وأوجب الله سبحانه وتعالى الحكم على المحارب والساعي بالفساد ، وليس الأكل والردء ممن يشملهم هذا الاسم نطقاً ، وإنما أثبتم لوجود المعنى في الأكل والردى وهذا هو القياس[٢].

(ب) أن تعليلكم في نفي إثبات الحد والكفارة بالقياس أن الجدود والكفارات لا تعرف بالقياس ، لأن مقادير الردع والزجر والعقوبات كمقادير المأثم ، وذلك لا يعلمه إلا الله ، وهذا موجود في بيان موضعها فيجب أن لا يقاس فيه[٣].

ثالثاً : أنا لم نوجب الكفارة في الأكل والشرب في نهار رمضان بالقياس ولكن بطريق الأولى ، فإن مأثم الأكل والشرب أكثر من مأثم الجماع ، لأن

---

(١) إثبات العقوبات بالقياس ٧٥ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٣/٥ ، ٣٤٤ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٢/٣ ، شرح اللمع ٧٩٤/٢ ، التبصرة ٤٤١ ، الفصول في الأصول ١٠٧/٤.

(٢) التمهيد للكلوذاني ٤٥٢/٣ ، اثبات العقوبات في القياس ص ٧٥ ، ٧٦ ، شرح اللمع ٧٩٤/٢.

(٣) انظر الواضح في أصول الفقه ٣٤٤/٥ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٧٦ ، شرح اللمع ٧٩٤/٢ ، التبصرة ص ٤٤١.



الثواب على تركه ، أو من حيث كانت المشقة في هجرانه أوفى، فإذا وجبت الكفارة في الجماع ففي الأكل أولى[١].

وأجاب المجيزون لإجراء القياس في الحدود والكفارات عن ذلك :

(أ) أنا لا نسلم أن مأثم الأكل أكثر من مأثم الجماع ، ولو سلمنا جدلاً ، فالاستدلال بالأولى لا يتحقق في حق الردء مع المباشر بل المباشر أشد تأثيراً في الجناية المستوجب بها العقوبة إذا كانت في قطع الطريق ، وفي المثوبة إذا كانت في الجهاد فلا أولى إذاً [٢].

(ب) إن مثل هذا الاستدلال يقال في اللواط حيث إن تحريمه آكد من تحريم الزنى ، لأن إثم اللائط أكثر من اثم الزاني ، لأن الزنى وطء في محل مستباح في بعض الأحوال ، واللواط لا يستباح بحال من الأحوال فإذا وجب الحد في الزنى ففي اللواط أولى ، فيجب أن يقال به[٣].

الدليل السابع :

إن المانعين من إجراء القياس في الحدود والكفارات قد استحسنوا[٤] فيها، وهذا يدل على أن القياس يجري في الحدود والكفارات وذلك من باب

---

(١) انظر الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٤/٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٣/٣ ، شرح اللمع ٧٩٤/٢ ، التبصرة ٤٤١ .

(٢) انظر الواضح في أصول الفقه ٣٤٤/٥ ، ٣٤٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٣/٣ ، شرح اللمع ٧٩٤/٢، ٧٩٥، التبصرة ٤٤٢ .

(٣) إثبات العقوبات بالقياس ص ٧٦ ، التمهيد للكوذاني ٤٥٣/٣ ، شرح اللمع ٧٩٥/٢، التبصرة ٤٤٢ .

(٤) الاستحسان يطلق عند الحنفية على معنيين أحدهما ـ وهو المشهور ـ أنه قياس خفي، والثاني: أنه دليل في مقابلة القياس الظاهر سواء كان نصاً أو إجماعاً أو ضرورة ، وكلام الحنفية في هذه المسألة يدل على أن المراد به هنا هو الدليل المقابل للقياس الظاهر وهو ما يفد من قولهم صيانه للبينات عن التعطيل أو للنصوص عن التطبيق ، انظر نبراس العقول ص ١٣٠.



الأولى. حيث إنهم قالوا في شهود الزوايا [١] أن المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان مع أنه على خلاف مقتضى العقل فلأن يعمل بما وافق مقتضى الفعل كان أولى ، وذلك لأن اختلاف شهاداتهم يدل على كذبهم فلأن يعمل به فيما يوافق العقل كما إذا وجد المعنى المقتضي لشرعية الحد كما سبق في النباش والسارق مثلاً من باب أولى[٢].

---

(١) مسألة شهود الزوايا هى إذا شهد أربعة شهود على رجل أنه زنا بامرأة في بيت صغير ثم إن كل واحد منهم ذكر زاوية من البيت غير ما ذكره الآخرون، فعند الحنفية تقبل شهادتهم ، وتحد المرأة والرجل استحساناً ، والقياس أنهما لا يحدان لأنه لم تكمل شهادة أربعة على فعل واحد وهو قول زفر ـ أي الذي يرى بالقياس وعدم الحد في هذه المسألة ـ من الحنفية ومذهب مالك والشافعي . انظر شرح فتح القدير ٢٨٦/٥ ، المغني ٢٠٥/٨، بداية المجتهد ٦٥٢/٢.

(٢) انظر المحصول ٣٥٠/٥ ، البرهان ٥٨٤/٢ ، قواطع الأدلة ٩٠/٥ ، الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ ، نهاية الوصول ٢٤/٧ ، نبراس العقول ص ١٣٠



المطلب الرابع

أدلة المانعين من إجراء القياس في الحدود والكفارات

الدليل الأول :

أن الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي ، والكفارات وضعت لتكفير الإثم ، وما يقع به الردع عن المعاصي ، ويتعلق به التكفير عن المآثم لا يعلمه إلا الله ـ عز وجل ـ لأن الإنسان قد يرتدع بالقليل من العقوبة ، وقد لا يرتدع بالكثير فمقدار ما يقع به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا الله ــ عز وجل ــ وكذلك في الكفارة ، فإن قدر الإثم لا يعرفه إلا الله وكذلك ما يكفر الإثم ، لا يعلمه إلا الله تعالى .

ويمكن التعبير عن هذا بأن وجوب الحدود والكفارات مصالح للعباد ، والمصلحة لا تثبت بالقياس .

وأيضاً فإن الحدود والكفارات تختلف بحسب المآثم ، والمآثم لا تعرف بالقياس ، وكذلك المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد ، وقد بينا أنه لا مدخل للقياس في معرفة المصالح [(١)].

ونوقش الدليل الأول :

أن هذا لو كان طريقاً في نفي القياس في الحدود والكفارات ، لوجب أن يجعل مثل هذا طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام ، كما فعله نفاة القياس حيث إن الأحكام شرعت لمصالح المكلفين ، والمصالح لا يعلمها إلا الله

---

(١) انظر قواطع الأدلة ٩٣/٥ ، المهذب في علم أصول الفقه ١٩٣١/٤ ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٥/٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٤/٣ ، انظر نزهة الخاطر العاطر ٢٩٦/٢ ، الفصول في الأصول ١٠٦/٤.



سبحانه وتعالى فلم يجز الإقدام عليها بالقياس ، ولما لم يكن ذلك طريقاً في سائر الأحكام ، كذلك في مسألتنا .

ويمكن أن يجاب أيضاً أنا إنما نقيس إذا علمنا عله الأصل ، وثبت ذلك عندنا بالدليل فيصير بمنزلة التوقيف ، فأما إذا لم نعلم ذلك أو منع الاجماع كإيجاب صلاة سادسة فلا نقيس هناك والله أعلم[١].

الدليل الثاني :

أن الحدود والكفارات تشتمل على تقديرات لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها ، كعدد المائة في حد الزنا ، والثمانين في حد القذف ، والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل ، فما لا تعقل له من الأحكام علة ، فالقياس فيه متعذر ، كما في عدد الركعات ، وأنصبة الزكاة ونحوها .

فالقياس إذاً لا يجري في الحدود والكفارات لعدم تعقل المعنى الذي من أجله شرع الحكم فيها[٢].

ونوقش :

أن هذه دعوى لا دليل عليها ، بل الدليل قام على خلافها .

---

(١) انظر التمهيد للكلوذاني ٤٥٤/٣ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٦/٥ ، المهذب ١٩٣١/٤، قواطع الأدلة ٩٥/٥ ، ٩٦.

(٢) انظر الأحكام للآمدي ٣١٨٤ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٥/٥ ، نهاية الوصول ٣٢٢١/٧ ، التقرير والتحبير ٢٤١/٣ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، شرح العضد ٢٥٥/٢ ، وتنقيح الفصول ص ٣٢٤ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٧٩ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٥/١ ، المحصول ٣٥٢/٥ ، ٣٥٣ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٦/٢ .



وذلك أنه من الممكن أن يشرع الشارع الحد أو الكفارة لمعنى مناسب ثم يوجد ذلك المعنى المناسب في شيء آخر فتكون معقولية التقادير غير ممتنعة وقد ثبت تعقل المعنى بالفعل في بعض الصور ووقع القياس فيهما .

ومن أمثلة ذلك :

إن الحد إنما وجب في شرب الخمر لكونه مزيلاً للعقل الذي هو مناط التكليف ، ووازع الإنسان عن فعل القبائح والمناهي والتسبب إلى إزالة هذا الأمر الشريف مناسب الزجر والمناسبة مع الاقتران يفيد ظن الغلبة ، فيلزم أن يكون هذا هو العلة في وجوب الحد ، ثم هذا المعنى حاصل في شرب النبيذ فوجب أن يجب فيه الحد أيضاً .

ومنها قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدود في وجوب القصاص بجامع إزهاق نفس بغير حق .

ومنها قياس القاتل عمداً عدواناً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بسبب القتل بغير حق .

ومنها قياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال غيره خفية من حرز مثله .

وعند هذا ظهر أن حصول أركان القياس وشرائطه في هذا الباب ممكنة، كما هو في سائر الأبواب فلا معنى للتفرقة بينهما ومنع إجراء القياس في الحدود والكفارات ، وأما ما لا يدرك فيه المعنى المناسب فلا خلاف في أنه لا يجوز إجراء القياس فيه ، لأنه فقد ركناً من أهم أركان القياس وهي العلة(١).

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣٢٢٣/٧ ، الأحكام للآمدي ٣١٩/٤ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٨٠ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٤/٣ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٦/٥ ، تنقيح الفصول ص ٣٢٤ . شرح العضد ٢٥٥/٢ .



الدليل الثالث :

استدل المانعون من إجراء القياس في الحدود والكفارات بأن الشرع وضعها وضعاً ينافي القياس حيث إن الشرع أوجب الحدود والكفارات في محل ولم يوجبها في محل آخر هو أولى بالإيجاب فيها .

وبيان ذلك :

أن الشارع قد أوجب القطع بالسرقة ، ولم يوجبه بمكاتبة الكفار بما يطلع على عورات المسلمين مع أنها أعظم جريمة من السرقة ، وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجبها في الردة ، مع أنها أشد في المنكر وقول الزور ، وأوجب ثمانين جلدة حداً على القاذف بالزنا ، ولم يوجب ذلك على القاذف بالكفر ، مع أن القذف بالكفر أعظم من القذف بالزنا ، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى ، دل على امتناع جريان القياس فيه [١].

ونوقش هذا الدليل من وجهين :

الأول : أن قصارى ما ذكرتم مسائل انعقد الإجماع على ترك القياس فيها .

وهذا لا يمنع من إجرائه في غيرها ، فما من أصل من الأصول إلا وقد انتزعت منه مسائل تخرج عن قانون ذلك الأصل ، ولا يكن ذلك مانعاً من إجراء القياس فيما عداها .

الثاني : أن الأسئلة التي ذكروها ليست متماثلة وبيان ذلك أنه يوجد فرق بين السرقة ومكاتبة الكفار ، فإن السرقة فاحشة عامة في حق الأراذل ،

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ٣١٨/٤ ، ٣١٩ ، الوصول إلى الأصول لشرف الإسلام بن برهان البغدادي ٢:٢٥٣ ، نهاية الوصول ٣٢٢١/٧ ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٨٣ .



وهم الأكثرون ، فلولا رادع القطع لتشوقت نفوسهم إلى ذلك فكان بالناس حاجة إلى حفظها بخلاف مكاتبة الكفار ، فإن المسلمين ممتنعون عنها ، دينا وطبعاً ، إذ ليس في طباعهم ما يحملهم على ذلك والشيء إنما يلحق على نظيره .

أما الردة فإنما لم توجب فيها كفارة لأنها قد علق عليها عقوبة تليق بها وهي القتل الوازع عنها فلم تكن هناك حاجة تدعو إلى شرع الكفارة بسببها ، ولأنها إذا وجبت فإنها لا تخلو من أن تجب بعد الإسلام أو في حال الكفر ، فإن كان بعد الإسلام، فإن الإسلام يجب ما قبله ، وإن كان في حالة الردة فهي عبادة والكفر ينافيها ، ولأن المرتد ليس أهلاً لأن يغفر ذنبه بالكفارة لقوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) النساء آية ٤٨ .

أما الظهار فإنه لما لم يوجد فيه ما يردع الناس عن ارتكابه فقد شرع الله الكفارة لتقوم بتحقيق هذا المعنى بين الناس ، ولأن المظاهر مؤمن وبإيمانه اكتسب حق الغفران وقد جعل الله الكفارة محققة لذلك .

وكذلك هناك فرق بين القذف بالزنا والقذف بالكفر حيث إن القاذف بالزنا يمكن للحد أن يطهره لأن الحدود مطهرات .

أما القذف بالكفر فلا يمكن أن يطهره الحد .

ولأن القذف بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه ، فجعل حد الفرية تكذيباً له وتبرئة لعرض المقذوف ، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يجلد من رمى بها مسلما ، وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم واطلاع



المسلمين عليها كاف في تكذيبه ولا يلحقه من العار بكذبه عليه في ذلك ما يلحقه بكذبه عليه في الرمي بالفاحشة ، ولا سيما إن كان المقذوف امرأة[١].

الدليل الرابع :

إننا لم نجز إجراء القياس في الحدود والكفارات لأن الشرع وضعها وضع لا يقبل القياس ، فإن الشرع قد خالف في وضعها ، فجعل الصوم كل يوم يعدل إطعام مسكين في كفارة الظهار والجماع في نهار رمضان ، بينما جعل الصوم كل يوم يعدل إطعام ثلاثة مساكين وزيادة في كفارة اليمين .

وجعل العتق في كفارة الظهار والقتل يعدل صيام ستين يوماً ، وفي كفارة اليمين يعدل ثلاثة أيام ، فبان لنا أن القياس لا يجري في هذه الأحكام لأنها أحكام خاصة قد نص الشارع على كل موضع من هذه المواضع بعينه ، فلا يجوز لنا أن نعدي حكم قد خصه الشارع[٢].

وأجيب :

نحن نساعدكم على أنه لا يجرى القياس في هذه المواضع ، التي لم يظهر وجه القياس فيها ، ولكن هذه لا تصدنا عن فهم القياس وإجرائه في المواضع التي ظهرت علته فيها[٣].

الدليل الخامس :

أن القياس موضع شبهة ، لأنه إلحاق فرع بأشبه الأصلين فيبقى الأصل الآخر شبهة ، فلا يجوز إيجاب الحدود بدليل لا يخلو عن الشبهة ، لأن الحدود

---

(١) انظر الوصول إلى الأصول ٢٥٣/٢ ، ٢٥٤ ، الأحكام للآمدي ٣١٩/٤ ، ٣٢٠ ، اعلام الموقعين ، إثبات العقوبات بالقياس ص ٨٣ ـ ٨٥ .

(٢) انظر الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ .

(٣) انظر الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ ، ٢٥٣ .



تسقط بالشبهات للحديث [ادرءوا الحدود بالشبهات][1] وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة فهي مما يدخلها احتمال الخطأ فتدفع بالشبهات فلا يجوز القياس إذاً في الحدود والكفارات .

وبعبارة أخرى القياس فيه شبهة ، وكل ما فيه شبهة لا يجوز إثبات الحدود والكفارات به فلا يجوز إثبات الحدود والكفارات بالقياس[2].

ونوقش هذا الدليل من وجوه :

أولاً : أن الحديث الذي بني عليه هذا الدليل وهو [ادرءوا الحدود بالشبهات] لا يصح[3].

ثانياً : ولو سلمنا جدلاً أن الحديث صحيح ، ولكن لا نسلم أنه يدل على دعواكم، لأن الشبهة الدارئة التى وردت في الحديث هى الشبهة في تحقق السبب ، وبعبارة أخرى المراد من الحديث هو أن الحد يدرأ عن الشخص بمجرد وجود شبهة تقتضي عدم تحقق سببه فيه فلا ينفذ على مستحقه إلا بعد ثبوت استحقاقه له من غير شبهة ، وعلى الجملة الشبهة

---

(١) ضعيف مرفوعاً ، وصح موقوفاً . رواه الترمذي (١٤٢٤) والحاكم (٣٨٤/٤) والبيهقي في السنن الكبرى (٢٣٨/٨) من طريق يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً بلفظ : " ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم .." قال الحافظ ابن حجر في " تلخيص الحبير" (١٠٤/٤/ رقم ٢٠٣٦) : " في إسناده يزيد بن زياد الدمشقي وهو ضعيف ، قال فيه البخاري : منكر الحديث ، وقال النسائي : متروك ، ورواه وكيع عنه موقوفاً وهو أصح ، قال الترمذي وكذا صوب البيهقي رواية وكيع ، وقال البخاري: أصح ما فيه رواية ابن مسعود الموقوفة ، ادرءوا الحدود بالشبهات ..." بتصرف من تلخيص الحبير وانظر " نصب الراية " للزيلعي (٣٠٩/٣).

(٢) إثبات العقوبات بالقياس ص ٨١ ، ٨٢ .

(٣) انظر قواطع الأدلة ٩٣/٥ ، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤ ، نهاية الوصول ٣٢٢١/٧ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٣/٣ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، تيسير التحرير ١٠٣/٤ ، شرح العضد ٢٥٥/٢ ، التقرير والتحبير ٢٤١/٣ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٥/٥ ، إحكام الفصول للباجي ٦٣١/٢.



تدرأ تطبيق الحد على الشخص المدعى عليه ارتكاب ما شرع الحد عقوبة عليه لا أنها تدرأ أصل مشروعيته .

فتبين من ذلك أنه ليس معنى الحديث أن الحدود لا تثبت بالدليل الظني[١].

ثالثاً : أننا لا نسلم أن القياس شبهة بل هو دليل مقطوع به في وجوب العمل به[٢].

رابعاً :ولو سلمنا جدلا أن المراد من الحديث أن الحدود لا تثبت بالدليل الظني لما فيه من شبهة عدم الصحة وأن القياس فيه شبهة من حيث احتمال الخطأ ، إلا أن الاستدلال بهذا الحديث على الوجه المدعى يكون منقوض عندئذ بالأمور التالية :

(أ) جواز إثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد اتفاقاً مع احتمال الخطأ فيه ـ لما كان الظن فيه غالباً ـ [٣].

(ب) أنه منقوض بشهادة الشهود ، حيث إنها تثبت بها الحدود اتفاقاً مع وجود الشبهة فيها ، فيجب أن تثبت بالقياس لعدم وجود فرق بينه وبين شهادة الشهود من حيث احتمال الخطأ[٤].

---

(١) انظر مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، نبراس العقول ص ١٢٧ .

(٢) انظر الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ ، قواطع الأدلة ٩٥/٥ .

(٣) انظر مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٨١/٢ ، الأحكام للآمدي ٣١٩/٤ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٣/٣ ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٣٤٧/٥ ، الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ ، شرح العضد ٢٥٥/٢ ، نبراس العقول ١٢٧ ، إحكام الفصول ٦٢٩/٢ . قواطع الأدلة ٩٥/٥.

(٤) انظر إحكام الفصول للباجي ٦٢٩/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٣/٣ ، الوصول إلى الأصول ٢٥٢/٢ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٧/٥ ، قواطع الأدلة ٩٥/٥ .



(جـ) أنه منقوض بظاهر القرآن وذلك أن ظاهر القرآن لا يفيد اليقين من حيث الدلالة ولكنه يفيد الظن والظن شبهة ومع ذلك تثبت به الحدود والكفارات ، فكذلك تثبت الحدود والكفارات بالقياس لأنه لا فرق بينه وبين ظاهر النصوص .

وبعبارة أخرى لما جاز إثبات الحدود والكفارات بظاهر النصوص يجوز إثباتها بالقياس إذ لا فرق بينهما من حيث احتمال الخطأ فيه[١].

(د) وكذلك ينقض هذا الاستدلال من الحديث بقبول تقويم المقوم في نصاب السرقة مع جواز الخطأ عليه [٢].

---

(١) انظر إثبات العقوبات بالقياس ، نبراس العقول ص ١٢٧ .

(٢) انظر إثبات العقوبات بالقياس .



الترجيـــح :

الذي يترجح لي : هو أن القياس يجري فـي الحـدود والكفـارات ، لأنهـا أحكام شرعية قد عقلت علة شرع حكم الأصل في كثير منها ، ووجد هذا الحكم في الفرع ، وانتفى المانع .

وأيضـاً لقـوة أدلـة القـائلين بـإجراء القيـاس فـي الحـدود والكفـارات ، وصمودها أمام مناقشة المانعين ، ولضعف أدلة المانعين ، وعدم صمودها أمـام مناقشة المجيزين .



الفصل الرابع
القياس في الأسباب والشروط والموانع

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : المراد بالقياسِ في الأسباب والشروط والموانع .

المبحث الثاني: الأدلة وبيان نوع الخلاف والترجيح .



المبحث الأول

المراد بالقياس في الأسباب والشروط والموانع

المطلب الأول

المراد بالقياس في الأسباب

هو أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم ، فيقاس عليه وصف آخر ، فيحكم بكونه سببا لذلك الحكم ، وذلك لمعنى جامع .

ومن أمثلة ذلك : قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدود في وجوب القصاص بجامع : القتل العمد العدوان ، ولما كان السبب في وجوب القصاص هو القتل بالمحدود ، فإنه يكون القتل بالمثقل سبباً لوجوب القتل .

كذلك إيجاب الحد على اللائط قياساً على الزاني بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً ، فلما كان الزنى سبباً لإيجاب الحد كذلك تكون اللواطة سبباً لإيجاب الحد[١].

---

(١) انظر كشف الأسرار ١١٠/٣ ، ١١١ ، شرح العضد ٢٥٥/٢ ، نهاية الوصول في دراية الأصول ٣/٧ ، مذكرة أصول الفقه ٢٨٢ ، السبب عند الأصوليين ٩٢/٢ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٧/١ ، اتحاف ذوي البصائر ٤١٩/٧ ، المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٢/٤ ، إرشاد الفحول ٢٠٥/٢ ، الأحكام للآمدي ٣٢٠/٤ ، شرح مختصر الروضة ٤٤٨/٣ ، أصول الفقه لأبو النور زهير ٢٧٢/٤.



المطلب الثاني

المراد بالقياس في الشروط

هو أنه لما كان معنى الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته : فإنا إذا وجدنا أمراً من الأمور قد نص على شرطه ووجدنا ما يشاركه في وجه الشرطية فيلحق به على وجه القياس ليكون شرطاً لذلك الأمر الآخر المشارك .

مثال :

أن الشارع قد اشترط لصحة الصلاة الاستنجاء من البول والغائط بالماء أو الججر ، والحجر إنما صح الاستنجاء به بدل الماء ، لكونه قالعاً لعين النجاسة فيقاس عليه كل جامد يتوفر فيه هذا الوصف ، وكقياس الوضوء على التيمم بجامع تميز العادة عن العبادة بكل منهما ، والنية شرط في التيمم ، فتكون شرطاً في الوضوء [١].

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٢/٤ ـ ١٩٤٣ ، انظر نبراس العقول ١٣٢ ، ١٣٣ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٨/١ .



المطلب الثالث

المراد بالقياس في الموانع

أن المانع لما كان وجوده سبباً لعدم الحكم ، فإنه إذا وجد في شيء لم ينص عليه ، فإنه يكون سببا للحكم بعدم الحكم ، قياساً على وجوده في الصورة التي نص فيها على الحكم .

مثالـه :

أن الشارع قد أسقط عن الحائض الصلاة ؛ لوجود الحيض فيقاس عليه النفاس في وجوب إسقاط الصلاة عنها بجامع أن كلاً منهما أذى وقذر يجب تنزيه المصلي منه [١].

---

(١) المصادر السابقة .



المبحث الثاني

في تحرير الأقوال وبيان نوع الخلاف والأدلة والترجيح

المطلب الأول

تحرير الأقوال

ذهب أكثر الشافعية وكثير من الحنفية وجماعة من الحنابلة إلى أنه يجوز جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع ويكون حجة فيها .

وذهب أكثر الحنفية والمالكية وجماعة من الشافعية إلى أنه يمتنع جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع ، فلا يكون حجة فيها [١].

---

(١) انظر المستصفى ١٩٤٢/٢ ، الأحكام للآمدي ٣٢٠/٤ ، كشف الأسرار للبخاري ١١١٠/٣ ، شرح العضد ٢٥٥/٢ ، البحر المحيط ٦٦/٥ وما بعدها ، روضة الناظر ٣٠٢ ومابعدها ، نبراس العقول ١٣٢ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٨/١ ، ١٧٩ ، السبب عند الأصول ٣/٢ أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٧٢/٤ ، ٢٧٣ ، المهذب ١٩٤٣/٤ .



المطلب الثاني

في الأدلة

الفرع الأول

أدلة المانعين من القياس في الأسباب والشروط والموانع

١ ـ أن قياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية ، لابد وأن يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية ذلك أن الوصف لا يكون سبباً إلا بتلك الحكمة.

وتلك الحكمة إما أن تكون منضبطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة وإما أن تكون خفية مضطربة .

فإن كان الأول ، فلا يخلو ، إما أن يقال بأن الحكمة إذا كانت منضبطة بنفسها ، يصح تعليل الحكم بها ، أو لا يصح إذ الاختلاف في ذلك واقع .

فإن قيل بالأول كانت مستقلة بإثبات الحكم ، وهو الحد المترتب على الوصف ، ولا حاجة إلى الوصف المحكوم عليه بكونه سبباً ، للاستغناء عنه وإن كان الثاني ، فقد امتنع التعليل والجمع بين الأصل والفرع بها .

وأما إذا كانت خفية مضطربة ، فإما أن تكون مضبوطة بضابط أولاً ، فإن كانت مضبوطة بضابط فذلك الضابط لها هو السبب ، وهو القدر المشترك بين الأصل والفرع ، ولا حاجة إلى النظر إلى خصوص كل واحد من الوصفين المختلفين ، وهما الزنى واللواط هنا المقضي على أحدهما بالأصالة ، والآخر بالفرعية .



وإن لم تكن مضبوطة بضابط ، فالجمع بها يكون ممتنعاً إجماعاً ، لاحتمال التفاوت فيها بين الأصل والفرع ، فإن الحكم مما تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال[١].

ونوقش هذا الدليل :

بأنه معارض بما أقر به بعض المانعين من جعل القتل المثقل سبباً لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدود ، وما أقروه من جعل اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا [٢].

وأجيب :

أن ما ذكرتموه من الإلزامات لا وجه لها :

أما قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدود ، فلم يكن ذلك في السببية ، وإنما ذلك في إيجاب القصاص بجامع القتل العمد ، العدوان ، وهو السبب لا غير ، مع قطع النظر عن خصوصية القتل بالمثقل ، والقتل بالمحدود .

وأما قياس اللواط على الزنا ، فإنما كان ذلك في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج في فرج محرماً شرعاً وذلك هو السبب ، مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط [٣].

٢ ـ أن مدار القياس على العلة والجامع بين الأصل والفرع ، فإن لم توجد العلة والجامع بين الأصل والفرع في الأسباب والشروط والموانع فلا يجوز القياس وهو ظاهر ، حيث فقد أهم ركن من أركان القياس وهو العلة .

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ٣٢٠/٤ ، ٣٢١ ، نهاية الوصول في دراية الأصول ٣٢١٤/٧ ، السبب عند الأصوليين ٩٤/٢ ، ٩٥ .

(٢) انظر الأحكام للآمدي ٣٢١/٤ ، السبب عند الأصوليين ٩٥/٢ .

(٣) انظر الأحكام للآمدي ٣٢١/٤ ، السبب عند الأصوليين ٩٧/٢.



وإن وجدت العلة بين الأصل والفرع فلا فائدة في القياس ، لأن هذا الجامع يعتبر هو السبب أو الشرط أو المانع ، ويكون كل من الأصل والفرع فرداً من أفراد هذا السبب ، أو هذا الشرط ، أو هذا المانع ، وبذلك يكون الاشتغال بالقياس في الأسباب والشروط والموانع ضرباً من العبث إذ لا فائدة فيه ، والعبث مما يتنزه عنه العقلاء .

فمثلاً من قاس القتل بالمثقل على القتل بالمحدود بجامع القتل العمد العدوان، فإنه جعل القتل العمد العدوان هو سبب وجوب القصاص ، فيكون القتل بالمثقل ، والقتل بالمحدود فردين من أفراد القتل العمد العدوان فلا حاجة إذن للقياس .

وكذلك قياس اللواطه على الزنا بعلة الإيلاج المحرم يجعل الإيلاج هو السبب في الحد ويكون كل من اللواطه والزنا فرداً من أفراد هذا السبب .

وكذلك لما قاس الوضوء على التيمم بجامع أن كلا منهما طهارة مقصودة يتميز بها العبادة عن العادة ، فإنه جعل الطهارة التي تميز العبادة عن العادة هي شرط صحة الصلاة ، فيكون الوضوء والتيمم فردين من أفراد هذا الشرط ، فلا حاجة مع هذا للقياس .

وكذلك قياس النفاس على الحيض بجامع أن كلاً منهما أذى وقذر يجب تنزيه المصلى منه ، وجعل الأذى والقذر الذي يجب تنزيه المصلى منه مانع لصحة الصلاة ، فيكون الحيض والنفاس فردين من أفراده ، فلا حاجة إذاً للقياس[١].

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٣/٤ ، ١٩٤٤ ، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٧٣/٤ ، ٢٧٤ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه للدكتور الطيب فخري السيد ١٧٩/١٠.



ونوقش هذا الدليل بما يلى :

إن ما صلح لأن يكون أمراً جامعاً بين الأصل والفرع وهو المسمى علة، كما صلح لأن يكون علة للوصف ، كذلك يكون صالحاً لعلة الحكم .

أو يقال إن صلاحية الجامع لعلية الحكم ، لا تمنع من أن يكون أيضاً علة للوصف الذي يؤثر بدوره في الحكم كالسبب والشرط والمانع ، وهذا هو المطلوب[1].

٣ ـ أن إجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع يؤول إلى إبطال الأصل المقيس عليه ، ومن شروط القياس ألا يعود التعليل والقياس على الأصل بالإبطال ، وبيان ذلك :

أن قياس الشيء على الشيء يقتضي أن يكون بينهما وصف مشترك هو علة الحكم ضرورة لأن القياس لا يعقل بدون العلة المشتركة ، فلو قسنا مثلاً اللواط على الزنا في كونه موجباً للحد فلابد أن يكون بينهما وصف مشترك هو علة للموجبة والسببية ، وحينئذ يكون السبب ذلك المشترك لا الزنا على سبيل الخصوصية فيخرج كل واحد من الزنا واللواط موجباً وسبباً لأن الحكم لما استند إلى المشترك بينهما استحال أن يكون معه مستنداً إلى خصوصية كل واحد منهما ، ويلزم منه بطلان القياس ، لأن من شرط القياس بقاء حكم الأصل وهو زائل ، لأن المقيس عليه حينئذ يخرج أن يكون مقيساً عليه بخلاف القياس في الأحكام لأن ذلك لا ينافي كون الأصل فيه أصلاً ، لأن الأصل في قياس الأحكام غير موجب للحكم وإضافة الموجب إلى القدر المشترك بينه وبين الفرع لا ينافي كونه أصلاً بخلاف السبب فإنه موجب للحكم فإضافة الموجبة

(١) الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٩/١ ، وانظر نبراس العقول ص ١٣٨ .



إلى القدر المشترك منافية للإضافة إلى السبب الذي هو الأصل على سبيل الخصوصية .

الأمثلة على ذلك :

(أ) مثال ذلك في الأسباب :

أن قياس اللواط على الزاني في وجوب الحد ، لوجود معنى مشترك بينهما وهو إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً ، فإن هذا يؤدي إلى أن الزنى لم يكن علة للحد وإنما العلة هي معنى أوسع منه وهو : إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً .

(ب) مثال ذلك في الموانع :

أن قياس النفاس على الحيض في إسقاط الصلاة بجامع :

أن كلاً منهما أذى ، فإن ذلك يؤدي إلى أن الحيض لم يكن علة بإسقاط الصلاة ، وإنما العلة معنى أوسع منه : وهو وجود الأذى والقذر .

(جـ) ومثال ذلك في الشروط :

قياس الخرق على الأحجار في مشروعية الاستنجاء به بجامع أن كلاً منهما قالع لعين النجاسة ، فإن ذلك يؤدي إلى أن الاستنجاء بالحجر لم يكن شرط لصحة الصلاة ، بل الشرط لصحة الصلاة معنى أوسعغ منه وهو : الاستنجاء بأي قالع للنجاسة .

ونوقش :

بأن الجامع لا يكون له تأثير في الحكم ، بل تأثيره في عليةا لوصفين ، وأما الحكم ، فإنما يحصل من الوصفين .



وأجيـب :

بمنع ذلك لأن ما يصلح لعلية العلة كان صالحاً لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ إلى الواسطة [١].

٤ ـ إثبات الأسباب بالقياس ، نصب لأحكام الشرع بالرأي ـ لأنه إثبات للموجب أو صفته ابتداءً وبالتالي هو إثبات الشرع بالرأي ، ونصب أحكام الشرع بالرأي لا يجوز ـ لأنه ليس إلى العباد نصب أحكام الشرع ، بل لهم مباشرة الأسباب المشروعة [٢].

ونوقـش :

(أ) بأننا لا نسلم بأن القياس في الأسباب هو نصب لأحكام الشرع بالرأي ، وإنما هو قياس سبب على سبب في علة جامعة بينهما ، فإذا علمنا سبباً، وعلمنا العلة التي من أجلها وضعه الشارع ، وأجرينا القياس عندئذ لم يكن ذلك نصب لأحكام الشرع بالرأي .

(ب) ثم إن السبب حكم شرعي فما الذي يمنع من إجراء القياس فيه إذا علمت علته[٣].

٥ ـ أن المعتبر في القياس في الأسباب هو التساوي في حكمة الحكم ، وحكمة الحكم قد تتضح تارة للمجتهد ، وقد لا تتضح له فيستأثر الله تعالى

---

(١) انظر نهاية الوصول في دراية الأصول ٣٢١٥/٧ ، المحصول ٣٤٥/٥ ، ٣٤٦ ، المهذب ١٩٤٤/٤ ، ١٩٤٥ ، نبراس العقول ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) انظر السبب عند الأصوليين ٩٨/٢ ، ٩٩ .

(٣) الوصول إلى الأصول ٢٥٧/٢ .



بعلمها ، فكيف يجوز القياس مع الجهل بالجامع ؟[١].

ونوقـش :

بأن لا نقيس إلا حيث يحصل لنا الظن بالقياس وإذا حصل لنا الظن به ، كان متبعاً لما سبق غير مرة ، فسواء انضبطت الحكمة ، أو لم تنضبط ، وغاية ما يقدر أن القياس مع عدم انضباط الحكمة خطأ ، ولكن مع حصول ظن الصواب لنا، نخرج عن عهد الاجتهاد عملاً بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر واحد)[٢].[٣]

وأجيـب :

بأنا لا نسلم ذلك ، إذ إن القياس مع عدم انضباط الحكمة ، لا يحصل معه ظن الصواب ، وإذا انتفى حصول ظن الصواب ، انتفى خروجنا من عهدة الاجتهاد[٤].

---

(١) اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢١ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢١ ، نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٩٣ ، شرح تنقيح الفصول ، ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، شرح مختصر الروضة ٣/٤٥٠.

(٢) البخاري حديث رقم (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/٤٥٠ ، ٤٥١ .

(٤) انظر السبب عند الأصوليين ٢/١٠١.



الفرع الثاني

أدلة المجيزين للقياس في الأسباب والشروط والموانع

١ ــ بأن السببية والشرطية والمانعية أحكام الله تعالى ، كالإيجاب والتحريم والندب لأنها خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع ، وكل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه حيث عقلت العلة ، فإذا عقلنا المعنى في السبب ووجدناه موجود في غيره جاز لنا تعدية الحكم إليه ويجعل ذلك الحكم سبباً أيضاً ، كما جاز ذلك في نفس الحكم ، مثل أن يقال إنما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا ، وتلك العلة موجودة في اللواطة ، فنجعلها سبباً وإن كانت لا تسمى زنى ، وهذا لأن القياس ليس إلا إثبات ما ثبت في الأصل بالمعنى الذي ثبت في الأصل في فرع هو نظيره [١].

ونوقش :

بأن القياس إنما يجري فيما أمكن تعليله من أحكام الشرع ، حيث دعت الحاجة إليه ، أما عند عدم دعوة الحاجة إليه ـ كما في القياس في الأسباب ــ فلا يجري القياس فيه [٢].

٢ ـ عموم أدلة حجية القياس ، حيث إنها لم تفرق بين حكم وحكم ، والأسباب والشروط والموانع داخلة تحت هذا العموم لأنها أحكام شرعيـــــة

---

(١) انظر المستصفى من علم الأصول ٣٤٨/٢ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٩/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٢ ، السبب عند الأصوليين ١٠٢/٢ ، نبراس العقول ١٣٨ .

(٢) انظر السبب عند الأصوليين ١٠٣/٢.



فيجري القياس فيها كما يجري في غيرها [١].

ونوقش :

بأن إجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع مقيد لعموم الأدلة المثبتة لحجية القياس حيث إنه يؤدى إلى أمرين باطلين :

أولهما : أن القياس في الأسباب والشروط والموانع لا فائدة فيه .

ثانيهما : أنه يؤدي إلى تغيير الأصل وإبطاله ، ولهذا فإن القياس في الأسباب والشروط والموانع ليس داخلاً في عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس[٢].

٣ ـ أن القياس في الأسباب ونحوها ـ عند معرفة المعنى الجامع ـ مفيد للظن ، والظن متبع شرعاً ، فالقياس في الأسباب متبع شرعاً فيكون حجة[٣].

ونوقش هذا الدليل :

بأنه وإن سلم ذلك ، إلا أنه لا حاجة إلى القياس في الأسباب .

٤ ـ أن القياس في الأسباب واقع وكل ما كان واقع لا سبيل إلى إنكاره. والدليل على وقوعه أن كثيراً ممن منع القياس في الأسباب قد وقع منهم أنفسهم القياس في الأسباب حيث قاسوا اللواط على الزني في كونه سبباً للحد ، والمثقل على المحدود في كونه سببا للقصاص ، بل وقع القياس في الأسباب من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ حيث قاس على ـ رضي الله عنه ـ شرب

---

(١) انظر المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٥/٤ ، شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٤٩/٣، أصول الفقه الإسلامي د. وهبه الزحيلي ٧١٠/٢ ، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٧٣/٤ ، نبراس العقول ص ١٣٨ .

(٢) انظر المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٥/٤ ، نبراس العقول ص ١٣٨ .

(٣) انظر شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٤٩/٣ .



الخمر على القذف في كونه سببا لإيجاب الحد ثمانين حيث قال ' إذا سكر هذي، وإذا هذى افترى " ووافقه الصحابة على ذلك ، وصاروا إليه[١].

ونوقش :

بأن القياس في هذه الصور ليس في حكم السببية ، وإنما هو في الحكم نفسه ، فقياس المثقل على المحدود ، ليس في حكم السببية ، وإنما هو في إيجاب القصاص ـ وهو الحكم نفسه ـ بجامع القتل العمد العدوان ، وهو السبب لا غير ، مع قطع النظر عن خصوصية القتل بالمثقل والقتل بالمحدود .

وأما قياس اللواط على الزنى ، فإنما هو قياس في الحكم ـ وهو إيجاب الحد ـ بجامع الإيلاج المحرم في فرج مشتهى ـ وهو السبب لا غيره ـ .

وأما قياس الشرب على القذف فليس في حكم السببية وإنما هو قياس في الحكم وهو إيجاب الحد ثمانين بجامع الافتراء [٢].

٥ ـ أن السبب إنما يكون سبباً ، لأجل الحكمة التي اشتمل عليها ، فإذا وجدت في غيره وجب أن يكون سبباً، تكثيراً لتلك الحكمة [٣].

ونوقش هذا الدليل :

بأن التكثير لتلك الحكمة المشار إليها ، حاصل دون الاضطرار إلىالقول بإجراء القياس في الأسباب ، لأن القياس في نفس الحكم ، يحصل به التكثير للحكمة ، فقياس المثقل على المحدود في إيجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان ، حصل منه التكثير للحكمة وهي حفظ النفس .

---

(١) انظر شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٤٩/٣.
(٢) انظر السبب عند الأصوليين ١٠٧/٢ ، ١٠٨ .
(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٢ .



وكذلك قياس اللواط على الزنى في إيجاب الحد ـ وهو الرجم أو الجلد ـ بجامع الإيلاج المحرم حصل منه التكثير للحكمة وهى حفظ العرض .

وكذلك قياس الشرب على القذف في إيجاب الحد ثمانين بجامع الافتراء حصل منه التكثير للحكمة وهي حفظ العرض[١].

٦ ـ أن منع القياس في الأسباب وغيرها ، إما أن يكون مع فهم المعنى الجامع بين الأصل والفرع أولاً ، فإن كان الثاني فهو وفاق منا ومنهم ، لأننا حيث لا نفهم المعنى الجامع المصحح للقياس لا نقيس . وإن كان الأول فهو تحكم من الخصم لأنه فرق بين حكم وحكم فأجاز القياس في أحكام دون أحكام مع إدراك العلة ، ومعرفة تعديتها في جميعها ، فكان كمن يقول: يجري القياس النكاح دون البيع ، وهذا تفريق بلا دليل وهذا هو التحكم[٢].

ونوقش :

أن القياس في الأسباب محال نظراً لعدم تصوره[٣].

أجيب عن هذه المناقشة من وجهين :

أولاً : أن دعوى استحالة القياس في الأسباب تحتاج إلى بيان طريق معرفتهم بذلك ، فليبينوا : هل عرفوا ذلك عن طريق الضرورة ، أو عن طريق النظر والاستدلال .

ثانياً : كيف أحالوا القياس في الأسباب ، ونحن قد بينا امكانه بالأمثلة[٤].

---

(١) انظر السبب عند الأصوليين ١٠٩/٢ .

(٢) انظر شرح مختصر الروضة ٤٤٩/٣ ، المستصفى للغزالي ٣٤٨/٢ ، اتحاف ذوي البصائر ٤٢٢/٧.

(٣) انظر اتحاف ذوي البصائر ٤٢٢/٧ .

(٤) انظر المستصفى للغزالي ٣٤٨/٢ ، اتحاف ذوي البصائر ٤٢٢/٧ ، ٤٢٣ .



واعترض :

أن القياس في الأسباب ممكن منه ومسلم في العقل ، ولكنه غير واقع في الأحكام الشرعية ، وذلك لأننا لم نجد للأسباب علة مستقيمة منضبطة بنفسها جلية ظاهرة غير مضطربة تتعدى إلى صور أخرى[١].

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول :

الآن قد ارتفع النزاع الأصولي ، إذ لا ذاهب إلى تجوز القياس حيث لا تعقل العلة ، ولا تتعدى ، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها ، فارتفع الخلاف[٢].

الجواب الثاني :

هو أنا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين :

المنهج الأول :

ما لقبناه بتنقيح مناط الحكم ، فنقول : قياسنا اللائط والنباش على الزاني والسارق ، مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق كقياسكم الأكل على الجماع ، في كفارة الفطر ، مع أن الأكل لايسمى وقاعاً ، وقد قال الأعرابي واقعت في نهار رمضان [٣].

---

(١) اتحاف ذوي البصائر ٤٢٣/٧ ، المستصفى ٣٤٩/٢ .

(٢) المستصفىللغزالي ٣٤٩/٢ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٤٢٣/٧ .

(٣) المستصفى ٣٤٩/٢ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٤٢٤/٧ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٣/٢ ، ٢٩٤ .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد اعترض على هذا :

إن هذا ليس قياساً ، فإنا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع، بل كفارة الإفطار .

وأجيب :

بأنا كذلك نقول : ليس الحد حد الزنا ، بل حد إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً المشتهي طبعاً، والقطع قطع أخذ مال من حرز لا شبهة فيه [١].

ونوقشت هذه الإجابة :

أن القياس أن يقال : علق الحكم بالزنا لعلة كذا ، وهذه العلة موجودة في غير الزنا كاللواط ، فيلحق اللواط بالزنا في الحد ، وعلقت الكفارة بالوقاع لعله كذا ، وهذه العلة موجودة في الأكل ، كما يقال ثبت الحكم في الخمر ـ وهو التحريم ـ لعله الشدة وهذه الشدة موجودة في النبيذ فيضم النبيذ بسبب تلك العلة إلىالخمر في التحريم ، وحال فعلنا ذلك لم نغير من الخمر شيء[٢].

وبهذا يظهر الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السبب :

فإن تعليل الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله فإنا نقول حرم الشرع شرب الخمر ، والخمر محل الحكم ، ونحن نطلب مناط الحكم وعلته ، فإذا تبينت لنا الشدة عديناها إلى النبيذ ، فضممنا النبيذ إلى الخمر في التحريم ، ولم نغير من أمر الخمر شيئاً .

أما تعليل السبب فإنا إذا قلنا : علق الشرع الرجم والزنا لعله كذا فألحقنا به غير الزنا كاللواط تناقض آخر الكلام وأوله .

---

(١) انظر المستصفى ٣٤٩/٢ .

(٢) انظر المستصفى ٣٤٩/٢ ، روضة الناظر ، اتحاف ذوي البصائر ٤٢٥/٧، ٤٢٦، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٤/٢ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لأن الزنا إن كان مناطاً للحكم ـ من حيث إنه زنا ـ فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطاً للحكم ، فإنا نتبين بالآخرة إن الزنا لم يكن هو السبب ، بل السبب معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرم ، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرجه عن كونه مناطاً ؟ والتعليل تقرير لا تغير ، وإنما يكون تعليلاً أن لو بقى الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر وهو النبيذ ، وذلك غير جار في الأسباب[1].

وقد أجيب عن هذه المناقشة :

أن هذا الكلام الذي ذكره المعترض يجري لنا مثله في اللائط والنباش بلا فرق وهو إلحاق لغير المنصوص ـ وهو اللائط والنباش ـ بالمنصوص ـ وهو الزاني والسارق ـ بواسطة فهم العلة التي هي مناط حكم الزنا والسرقة.

وإذا كان الأمر كذلك فإن النزاع يكون في اللفظ ، لا في المعنى .

ويمكننا أن نجيب هذا الاعتراض أيضاً بأن هذا الكلام الذي أورده المعترض يجري في جميع الأحكام فمثلاً : لما قلنا إن الخمر حرم لعلة الشدة بينا أن وصف كونه خمراً لا أثر له في الحكم ، وإنما المؤثر هو كونه مشتداً مزيلاً للعقل .

فكذلك يقال في الزنا : فإن وصف كونه زنا لا أثر له في الحكم وإنما المؤثر في الحكم هو : كونه إيلاج فرج في فرج ، لذلك يلحق به اللواط .

---

(١) انظر نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٩٤ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢٥ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢٦ ، ٤٢٧ .



وكذلك يقال في الكفارة إن المؤثر في الحكم ـ الذي هو وجوب الكفارة ـ كونه مفسداً للصوم ، لذلك يلحق به الأكل والشرب .

ثم إن القياس قد شرع لحكمه وهى توسعة محل الحكم وتعميمه بحذف الأوصاف غير المؤثر ، وهذا هو حقيقة تنقيح المناط وهو : أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الأصناف فيجب حذفها عن الاعتبار يتسع الحكم(١).

ونوقشت هذه الإجابة :

أنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن هو السبب بل السبب معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرم ولا يعدو أن يكون الزنا واللواط فردين من أفراده .

ولذا فإنا لا نجد في هذا المنهج الذي ساقه الغزالي وتبعه فيه ابن قدامة ما يثبت هذه الدعوى التى ساق هذا المنهج لتقريرها ، وإنما يدور حول القياس في إثبات نفس الحكم ، أو إدراك مناط الحكم ثم تطبيق الحكم على جميع الصور التي يوجد فيها هذا المناط، ولا يعدو أن يكون كل من الأصل والفرع فردين من أفراده (٢)

أجيب : بأنا لا نسلم لكم ذلك ، بل إن الزنا هو سبب الحكم ، وذلك لأنه قد اشتمل على المعنى المؤثر في الحكم(٣).

---

(١) انظر اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢٨ ، نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٩٤ ، ٢٩٥ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٧م٤٢٧ ، المستصفي ٢/٣٤٩ .

(٢) انظر نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٩٥ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢٧ ، السبب عند الأصوليين ٢/١٠٥ .

(٣) انظر نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٩٥ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/٤٢٨.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المنهج الثاني :

هو أنا نقول : إذا انفتح باب المنهج الأول تعدينا إلى اتباع الحكم والتعليل بها ، فإنا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة ، كقولنا في قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [لا يقضي القاضي وهوغضبان][(١)] إن الشارع جعل الغضب سبب المنع من القضاء لأن الغضب يشغل العقل ويدهشه ويمنعه من التدبر واستيفاء الفكر في القضية وهذا المعنى ـ وهو اشغال العقل والمنع من استيفاء الفكر ـ موجود في الجوع المفرط ، والعطش المفرط ، والألم المبرح فنقيس كل ذلك على الغضب ، ونجعل الجوع والعطش والالم أسباباً لمنع القضاء قياساً على الغضب .

وكقولنا أن الصبي يولي عليه لحكمة وهي عجزه عن النظر لنفسه . فليس الصبيّ سبب الولاية لذاته ، بل لهذه الحكمة ، فننصب الجنون سبباً قياساً على الصغر .

والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ على جواز قتل الجماعة بالواحد ، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل ، والشريك ليس بقاتل على الكمال ، لكنهم قالوا : إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء ، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد .

وبهذا يثبت أن قتل الجماعة بالواحد مقيس على قتل الواحد بالواحد . بالاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر .

---

(١) صحيح : رواه البخاري ، كتاب : الأحكام ، باب : هل يقضى القاضي أو يفتى وهو غضبان (٧١٥٨)، ومسلم ، كتاب : الأقضية ، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (١٧١٧) من حديث أبي بكرة .



ونزيد على هذا القياس ونقول : هذه الحكمة جريانها في الأطرف كجريانها في النفوس ، فيصان الطرف في القصاص عن المشارك ، كما يصان عن المنفرد، وكذلك نقول : يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء ، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة .

فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة ، وتعليل ولاية الصغر بالعجز ، ومنع الحكم بالغضب[١].

واعترض على ذلك :

إنا نمنع من ذلك ، والمانع منه أن الزجر حكمة ، وهي ثمرة وإنما تحصل بعد القصاص ، وتتأخر عنه ، فكيف تكون علة وجوب القصاص ؟

بل علة وجوب القصاص القتل[٢].

وأجيب عنه :

مسلم أن علة وجوب القصاص القتل العمد العدوان لكن علة كون القتل علة للقصاص ، هي الحاجة إلى الزجر ، والحاجة إلى الزجر هي العلة دون نفس الزجر ، والحاجة سابقة وحصول الزجر هو المتأخر . إذ يقال : خرج الأمير عن البلد للقاء زيد ، ولقاء زيد يقع بعد خروجه ، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه ، وإنما المتأخر نفس اللقاء .

---

(١) المستصفى ٣٤٩/٢ ، ٣٥٠ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٥/٢ ، روضة الناظر مع اتحاف ذوي البصائر ٤٢٩/٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٤٢٩/٧ ، ٤٣٠ .

(٢) انظر المستصفى ٣٥٠/٢ ، اتحاف ذوي البصائر ٤٣٠/٧ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٥/٢.



فكذلك هنا الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص ، والشريك في هذا المعنى يساوى المنفرد ، والمثقل يساوي الجارح فألحق به قياساً[١].

---

(١) انظر المستصفى ٣٥٠/٢ ، ٣٥١ اتحاف ذوي البصائر ٤٣١/٧ ، نزهة الخاطر العاطر ٢٩٥/٢ ، ٢٩٦ .



المطلب الثالث

في بيان نوع الخلاف والترجيح في هذه المسألة

الفرع الأول

في بيان نوع الخلاف

الخلاف بين القائلين بجواز القياس في الأسباب والشروط والموانع ، والقائلين بالمنع لا يترتب عليه ثمرة :

إذ أن الخلاف لفظي حيث أن المانعين من إجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع بينوا أن لا يكون كل من السببين سبباً للحكم من حيث خصوصه ، وإنما السبب القدر المشترك بينهما .

وهذا المعنى لا ينكره ولا ينفيه المجوزون لإجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع لأنهم إنما قاموا لأجل أن يثبتوا أن المقيس فرد من أفراد القدر المشترك كالمقيس عليه الذي دل النص علي سببيته ، لا ليثبتوا أنه مستقل بالسببية بخصوصه [١].

فهما متفقان على تحقق نفس الحكم من القياس ، فهما مثلاً متفقان على وجوب حد اللائط وهذا هو الثمرة العملية وقد اتفقا عليها ، ولكنهما مختلفان في نصب الشيء سبباً ، كاللواط ، فهل ينصب سبباً ، قياساً على الزنا أو لا ينصب، والخلاف في النصب سببا وعدم النصب لذاته ، ليس له ثمرة يترتب عليها خلاف عملي[٢].

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه ١٩٤٦/٤ ، أصول الفقه د. وهبه الزحيلى ٧١١/٢ .

(٢) السبب عند الأصوليين ١١٠/٢ ، ١١١ ، أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٧١٢/٢ .



الفرع الثاني

في الترجيـــح

ومما تقدم من سرد لأدلة كل من المانعين من إجراء القياس في الأسباب والشـروط والموانـع والمجوزيـن لـه ، ومناقشـته لتلـك الأدلـة ، يتبين رجحـان مذهب المانعين للقياس في الأسباب والشروط والموانع ، إذ أن المقصود الـذي له أثر عملي ، هو ثبوت الحكم ، وثبوت الحكم حاصل حتىمع نفي القياس فـي الأسباب والشروط والموانع كما تقدم ، وإذا لم يكن هناك حاجـة لهذا القيـاس ، فلا داعي إلى القول به [١].

---

(١) انظر السبب عند الأصوليين ، أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٧١١/٢ ، ٧١٢ .



الفصل الخامس

القياس في اللغات [1]

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : المراد بالقياس في اللغات والأقوال في هذه المسألة.

المبحث الثاني : الأدلة ، مع الترجيح ، وبيان نوع الخلاف .

---

(١) يتناول بعض الأصوليين هذا المبحث في باب القياس مثل الرازي في المحصول واتباعه ، وبعضهم يتناوله في اللغات كما فعل الغزالي في المستصفي ، والباقلاني في التقريب والإرشاد، وبعضهم تناوله في الموضعين كما فعل أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمعة.



المبحث الأول
المراد بالقياس في اللغات والأقوال
في هذه المسألة
المطلب الأول
المراد بالقياس في اللغات

ما يستفاد من اللغة إما :

(أ) أحكام لغوية .

(ب) وإما لفظية .

(أ) **فالأحكام اللغوية :**

مثل كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً وهذا لا خلاف في أن القياس لا يجري فيها ، لأن ذلك من قبيل القواعد التي يعتمد فيها على الاستقراء فلا مدخل للقياس فيها [١].

(ب) **وأما الأحكام اللفظية :**

فهي إما أحكام أعلام أو صفات أو أسماء أجناس .

(١) أما أسماء الأعلام كعمر وزيد فلا يجري القياس فيها بالاتفاق ، لأنها ليست موضوعة لمعان موجبة لها ، وليست معقول المعنى ، والقياس لابد فيه من معنى جامع بين الأصل والفرع [٢].

---

(١) انظر المحصول ٣٤٤/٥ في الحاشية ، نبراس العقول ١٩٨ .

(٢) المهذب ١٠٤٥/٣ ، ١٠٤٦ ، ونبراس العقول ١٩٨ ، التقريب والإرشاد ٣٦١/١، ٣٦٢، التبصرة ٤٤٤ في الحاشية ، والمحصول ٣٤٤/٥ في الحاشية ، الأحكام ١/ ، أساس القياس للغزالي تحقيق د. فهد السرحان ص ٤ الحاشية ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ، د. مصطفى الخن ص ٥١٣ .



(٢) أسماء الصفات كالعالم والقادر ، فلا يجري القياس فيها بالاتفاق ، لأنها واجبة الإطراد ، نظراً لتحقق معنى الاسم ، لأن مسمى العالم ـ مثلاً ـ من قام به العلم ، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم ، فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع ، لا بالقياس ، لأنه ليس قياس أمر الجزئين المتماثلين في المسمى على الآخر أولى من العكس [(١)].

(٣) أسماء الأجناس ، وهي على نوعين نوع له معنى يمكن أن يلاحظ في غير جنسه ، ونوع لا يكون كذلك ، والنوع الثاني فلا خلاف في عدم جريان القياس فيه ، أما النوع الأول فهو محل الخلاف في هذا المبحث.

فإذاً محل النزاع هو في الأسماء الموضوعة على مسميات ، مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدماً ، وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ، بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربه المخمرة على العقل ، وبعبارة أخرى كلمة " خمر " فإنها اسم جنس وضعت لعصير العنب إذا غلا وقذف بالزبد ، لأنه يخامر عقل شاربه ويغطيه ، فإذا وجد هذا المعنى في النبيذ ونحوه ، فهل يجوز إطلاق اسم " الخمر " عليه ، فيحرم آنذاك بالنص ، لا بالقياس ؟ أم لا يجوز ذلك ؟

---

(١) المهذب ١٠٤٥/٣ ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ٥١٣ ، ٥١٤ ، نبراس العقول ١٩٧ ، ١٩٨ ، انظر الأحكام للآمدي ٥٧/١، البرهان ١٧٢/١ ، التقريب والإرشاد ٣٦٢/١ ، ٣٦٣، المحصول ٣٤٤/٥ الحاشية .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهل يجوز إطلاق اسم السارق على النباش قياساً بعلـة أخذ مـال الغير خفية ، وكذلك اسم الزاني هل يجوز إطلاقه علـى اللائـط لمشـاركته لـه في أن كلاً منهما إيلاج فرج في فرج محرماً شرعاً أو لا [١].

---

(١) انظر أساس القياس ص ٧ ، نبراس العقول ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، المهذب ٣/١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ٥١٤ ، الأحكام للآمدي ١/٥٧ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٨٢ ومابعدها .



المطلب الثاني

الأقوال في هذه المسألة

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين :

الأول: يجوز إثبات اللغات بالقياس ، فيجوز تسمية اللائط زان ، والنبيذ خمراً.

الثاني: لا يجوز إثبات اللغات بالقياس ، فلا يجوز تسمية اللائط زان ، والنبيذ خمراً ، والنباش سارقاً .

وممن ذهب إلى المذهب الأول : أبو إسحاق الشيرازي[١] ، وابن سريج[٢] ، وأبو هريرة من الشافعية ، والقاضي أبو يعلى[٣] ، والقاضي

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ، الفيروزآبادي الملقب بجمال الدين ، ولد في فيروز آباد بفارس سنة ٣٩٣ هـ ، فقيه أصولي ، محقق ، قال السبكي " هو الشيخ الإمام شيخ الإسلام ، صاحب التصانيف التي سارت كمسير الشمس ، ودارت الدنيا . من تصانيفه : المهذب والتنبيه في الفقه الشافعي ، اللمع وشرحه في أصول الفقه . انظر في ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى ٣٥٧/٤ ، وفيات الأعيان ٢٩/١.

(٢) ابن سريج : القاضي أبو العباس أحمد بن عمر سريج البغدادي الشافعي ، ولد ببغداد سنة ٢٤٩هـ ، أخذ العلم عن أبي القاسم الإنماطي الشافعي ، وعنه انتشر المذهب الشافعي في عصره . قال أبو اسحاق ، كان ابن سريج يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني ، تولى قضاء شيراز ، توفي ببغداد سنة ٣٠٦هـ ، ومن مصنفاته (الأقسام والخصال في فروع الفقه الشافعي " انظر طبقات الشافعية لابن السبكي .

(٣) هو القاضي أبو يعلي : محمد بن الحسين بن محمد الفراء البغدادي ، المعروف بالقاضي الكبير ، شيخ الحنابلة ، ولد سنة ثمانين وثلاثمائة ، وكان إماماً وقاضياً . ولي قضاء الحريم ، كان عالماً بالقرآن وعلومه والحديث والفتاوى ، والجدل وغير ذلك من العلوم ، صاحب تصانيف عديدة منها : المعتمد في أصول الدين ، والعدة في أصول الفقه ، عاش ثمان وسبعين سنة وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة ، انظر المنهج الأحمد ٢ /١٠٥.



يعقوب ، وابن قدامة من الحنابلة ، وابن التمار من المالكية ، وإليه ذهب أكثر علماء اللغة كالمازني ، وأبو علي الفارسي وابن درستويه [١].

وذهب إلى المذهب الثاني أكثر الحنفية ، وكثير من الشافعية ، والغزالي والكندي وإمام الحرمين[٢] من الشافعية ، وبعض المالكية كالباقلاني[٣] ، وابن الحاجب وبعض الحنابلة كأبي الخطاب [٤].

---

(١) انظر شرح اللمع ١٨٦/١ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٤/٣ ، المحصول ٣٣٩/٥، شرح تنقيح الفصول ٣٢١ ، شرح المنهاج للأصفهاني ٦٦٤/٢ ، ٦٦٥ .

(٢) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله الجويني ، أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين ، إذ جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة ، شيخ الشافعية في زمانه المجمع على إمامته وغزارة علمه وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك . من تصانيفه : الشامل ، والتلخيص لكتاب التقريب للباقلاني ، توفي سنة ٤٧٨ هـ . انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٦٥/٥ .

(٣) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني ، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ ، وسكن بغداد ، كان جيد الاستنباط سريع الجواب ، من كبار علماء الكلام ، له مصنفات كثيرة منها : إعجاز القرآن والإنصاف ، توفي سنة ٤٠٣ هـ .
انظر الديباج المذهب ٢٣٨/٢ .

(٤) انظر أساس القياس ٤ ، التقريب والإرشاد ٣٦١/١ ، الأحكام ٥٧/١ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٤/٣ ، التمهيد للأسنوي ٤٦٨ ، كشف الأسرار ٤٥٩/٣ ، أصول السرخسي ١٥٦/٢.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المبحث الثاني

الأدلة مع الترجيح وبيان نوع الخلاف

المطلب الأول

أدلة المجيزين للقياس في اللغات

[١] أنا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمراً قبل الشدة الطارئة ، فإذا حصلت تلك الشدة سميت خمراً ، فإذا زالت الشدة مرة أخرى بأن وضع الماء عليه صار خلاً ، فإذا غلي واشتد وقذف بالزبد مرة أخرى سمى خمراً فقد دار اسم الخمر مع الشدة وجوداً وعدماً ، والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن أن العلة لذلك الاسم هو الشدة .

ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن أن علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ ، ويلزم من ظن حصول علة الاسم ظن حصول الاسم ، فإذا حصل أنه سمى بالخمر ، وعلمنا أو ظننا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ (١).

ونوقش هذا الدليل :

(أ) بأن علة التسمية إنما توجب التسمية إذا كان تعليل التسمية من الشارع ، غير أن اللغة من وضع البشر ، وصدور التعليل منهم لا حجة فيه ، وإنما الحجة في قول الله تعالى ، أو قول رسوله (٢) ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

---

(١) انظر المحصول ٣٣٩/٥ ، شرح اللمع ١٨٧/١ ، التبصرة ٤٤٥ ، التمهيد للكوذاني ٤٦٢/٣، أصول السرخسي ١٥٦/٢ ، ١٥٧ ، كشف الأسرار ٤٥٩/٣ .

(٢) أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٧١٤/٢ ، وانظر المحصول ٣٤٠/٥.



وأجيب :

بأن اللغة في اختيارنا هي من وضع الله تعالى أي انها توقيفية لقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها)[١] .[٢]

(ب) ونوقش هذا الدليل أيضاً :

بأن الدوران إنما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية ، وها هنا لم يوجد الاحتمال ، لأنه ليس بين شيء من الألفاظ ، وشيء من المعاني مناسبة أصلاً فاستحال أن يكون شيء من المعاني داعياً للوضع إلى تسميته بذلك الاسم ، وإذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيداً لظن العلية [٣].

وأجيب :

أنه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم إذا فسرنا العلة بـ " الداعي" أو "المؤثر" أما إذا فسرناها بـ " المعرف " فلا يمتنع ، كما أن الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلاة ، لا بمعنى كون الدلوك مؤثراً أو داعياً ، بل بمعنى أن الله جعله معرفاً فكذا ها هنا [٤].

(جـ) ونوقش هذا الدليل أيضاً :

أن الدوران جاء من أن الواضع إنما وضع هذا الاسم لهذا المعنى المركب ولا شك أن الاسم لا يطلق حقيقة على المعنى قبل تمامه كما أنه لا يطلق عليه إذا فقد منه جزء .

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٣١ .

(٢) أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٧١٤/٢ ، وانظر المحصول ٣٤٠/٥ .

(٣) المحصول ٣٣٩/٥ ، ٣٤٠ ، كشف الأسرار ٤٦٠/٣ .

(٤) المصدر السابق ٣٤٠/٥ .



فمثلاً الواضع وضع الخمر لعصير العنب المشتد، فقبل أن يكون مشتداً لم يتحقق تمام المعنى حتى يطلق عليه اسم الخمر، فإذا ما صار مشتداً تحقق المعنى الموضوع له فساغ الإطلاق ، فإذا زال بعض المعنى زال تحقق تمام المعنى الموضوع له فلا يسوغ الاطلاق . ومثله مثل السرير الموضوع للمركب من خشب ومسمار فقبل التركيب لا يقال له سرير وبعد التركيب يقال له ذلك فإذا ما تفكك فقد زال عنه الاسم (١).

[٢] قوله تعالى : (فاعتبروا يا أولي الأبصار) (٢).

وجه الدلالة :

أن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بضرب من الشبه ، وهذا عام في إثبات الأحكام فيتناول كل الأقيسة (٣).

ونوقش :

بأنه هناك فرق بين الأحكام اللغوية والأحكام الشرعية حيث أن المعاني لا تناسب الألفاظ فامتنع جعل المعنى علة للاسم ، بخلاف الأحكام الشرعية فإن المعاني قد تناسبها (٤).

وأجيب :

بأنا قد بينا سقوط هذا الفرق حيث قد بينا أن المعاني قد تناسب الألفاظ(٥).

---

(١) نبراس العقول ص ٢٠١ .

(٢) سورة الحشر آية رقم ٢ .

(٣) انظر المهذب ١٠٤٦/٣ ، وانظر المحصول ٣٤١/٥ ، ٣٤٢ .

(٤) انظر المحصول ٣٤١/٥ ، ٣٤٢ .

(٥) انظر المصدر السابق ١٤٢/٥ .



وكذلك أن اللغة هي القوالب التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ، ولا يمكن فهمها إلا بفهم مدلولات الألفاظ [١].

[٣] أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن كل فاعل مرفوع ، وكل مفعول منصوب، وكذلك القول في جميع وجوه الإعراب وأن كل ضرب منها اختص بأمر انفرد به ، ولم يثبت ذلك إلا قياساً ، لأنهم لما وصفوا بعض الفاعلين به ، واستمروا على ذلك على أنه ارتفع الفاعل لكونه فاعلاً ، وانتصب المفعول لكونه مفعولاً فإن قلت كيف يصح ذلك ، وقد وجد المفعول غير منصوب ، وكذا الفاعل قد لا يرتفع لعارض ؟

قلت: تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية عند من يقول بتخصيص العلة .

ومن لا يقول به يجعل ذلك القيد العدمي جزءاً من العلة [٢].

ونوقش هذا الدليل :

بأنه لا خلاف في تعميم الاسم في هذا النوع عن طريق الاستقراء لا القياس وحينئذ يكون هذا الدليل في غير محل النزاع [٣].

[٤] أن أهل العربية أجمعوا على أن ما لم يسم فاعله ، إنما ارتفع لكونه شبيهاً بالفاعل في إسناد الفعل إليه . ولم تزل فرق النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون في الأحكام الإعرابية بأن هذا يشبه ذاك في كذا

---

(١) دراسات حول الاجماع والقياس ص ٣٤١ .

(٢) المحصول ٣٤٠/٥ ، ٣٤١ ، وانظر شرح اللمع ١٨٧/١، التبصرة ص ٤٤٥ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٢ .

(٣) انظر نبراس العقول ص ٢٠٢ ، والتبصرة ص ٤٤٥ الهامش ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٢ .



فوجب أن يشبهه في الإعراب ، وإجماع أهل اللغة في المباحث اللغوية حجة [١].

ونوقش :

أن هذا الدليل فيه نظر: إذ إن المقرر في علم النحو أن المدار في إثبات قواعده على السماع من العرب ، وما يذكره النحاة من المناسبات والعلل إنما هو لبيان حكمة ما وقع وصدر من العرب ، ولضبط القواعد المستفادة بطريق الاستقراء والتتبع لكلامهم [٢].

[٥] أن رأينا العرب في زمنها سمّت أشياء بأسماء كالفرس والفهد والذئب والحمار والأبيض والأسود وغير ذلك ، ثم انقرضوا وانقرضت تلك الأعيان وحدث بعدهم أقوام أحدثوا أعياناً أخرى أمثال تلك الأعيان وأجمعوا على تسميتها بتلك الأسماء ، وما كان ذلك إلا بالقياس على الأعيان التي وضعت لها التسمية في الأصل [٣].

واعترض على هذا الدليل :

بأنه لم يكن ذلك بالقياس ، وإنما كان بالوضع ، وذلك أنهم وضعوا تلك الأسماء في الأصل لجنس تلك الأعيان فلا يختص بما كان موجوداً منها في زمانهم . فلما سموا إنساناً ثم حدث بعده مثله ، فسموه إنساناً ثم ولد كل واحد منهم فسموه بذلك على أنهم وضعوا ذلك الاسم للجنس ، وليس يجوز أن يكون أهل اللغة رأوا عيناً واحدة فسموها باسم ، ثم لم يحدث أمثالها ، حتى انقرضوا ، ولا يمكن نقل ذلك ، وإنما نعلم بعقولنا حدوث

---

(١) المحصول ٣٤١/٥ ، وانظر كشف الأسرار ٤٥٩/٣.

(٢) انظر نبراس العقول ص ٢٠٢ .

(٣) انظر شرح اللمع ١٨٦/١ ، التمهيد للكلوذاني ٤٦١/٣ ، التبصرة ص ٤٤٤ .



الحيوان شيئاً بعد شيء وتناسله من غير انقطاع فثبت ما ذكرناه أن اللغة لا تثبت بالقياس [١].

[٦] بأن أهل اللغة سموا ما وجد فيه معنى الشيء باسمه ، فسموا البليد حماراً والشجاع أسداً ، والسخي بحراً ، وكذلك سمى النبيذ خمراً ، واللواط زنا لوجود معنى ذلك به [٢].

وأجيب عن هذا الدليل :

أنه إنما سموا ذلك مجازاً على وجه الاصطلاح ، لأنهم تجوزوا بذلك عما وضع له ، ولهذا لو قال : رأيت حماراً أو بحراً لم يسبق إلى فهم السامع أنه رأى بليداً أو سخياً ، وإنما يسبق إلى فهمه أنه رأى البهيمة والماء الكثير المجتمع ، فدل على أن اللغة لا تثبت بالقياس [٣].

---

(١) انظر شرح اللمع ١٨٦/١ ، التمهيد للكلوذاني ٤٦١/٣ ، التبصرة ص ٤٤٥ .
(٢) التمهيد للكلوذاني ٤٦٢/٣ .
(٣) انظر المصدر السابق .



المطلب الثاني

أدلة المانعين للقياس في اللغات

[١] قوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) [١].

وجه الدلالة :

أن الآية الكريمة دلت على أن الله تعالى علم آدم جميع الأسماء ، وبالتالي يدل هذا على أن الأسماء توقيفية ، وعلى عدم وجود اسم يفتقر فيه إلى قياس [٢].

ونوقش هذا الاستدلال :

(أ) أن هذه الآية ليست صريحة في أنه تعالى علم آدم الأسماء كلها توقيفاً فيجوز أن يكون علم البعض توقيفاً والبعض تنبيهاً بالقياس ، والجميع من تعليم الله ، كما أن الأحكام الشرعية معلومة من جهة الله تعالى ، وإن كنا نعرف بعضها بالنص ، وبعضها بالاجتهاد [٣].

وأجيب عن هذه المناقشة :

أن هذا الاحتمال ينافيه التأكيد بقوله " كلها" في الآية الكريمة ولا يناسب مقام إظهار فضل آدم عليه السلام [٤].

---

(١) سورة البقرة آية ٣١ .

(٢) انظر المحصول ٣٤٢/٥ ، المهذب ١٠٤٧/٣، كشف الأسرار ٤٥٩/٣ ، شرح اللمع ١٨٧/١ ، ١٨٨ ، التبصرة ص ٤٤٥ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٥/٣ .

(٣) انظر المحصول ٤٣٤/٥ ، المهذب ١٤٧/٣ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٥/٣، شرح اللمع ١٨٨/١ ، التبصرة ٤٤٥ .

(٤) نبراس العقول ص ٢٠٣ .



(ب) أنه يجوز أن يكون ذلك خاصاً بآدم أما غيره فيجوز أن يدرك بعضها بالتوقيف والبعض الآخر بالقياس [١].

وأجيب :

أن مقتضى هذا أن اللغة محدودة وأن تعليمها يتعين فيه التوقيف المحض[٢].

[٢] أن القياس إنما يجوز عند تعليل الحكم في الأصل ، وتعليل الأسماء غير جائز ، لأنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وبين شيء من المسميات ، وإذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة [٣].

وأجيب عن هذا الدليل :

بأنا نفسر العلة بـ " المعرف " لا بـ " الداعي ولا المناسب " وحينئذ لا يقدح عدم المناسبة فيه [٤].

[٣] لأنه ما من شيء إلا وله اسم في اللغة ، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس ، كما إذا ثبت للشيء حكم بالنص ، لا يجوز أن يثبت له حكم آخر بالقياس [٥].

---

(١) نبراس العقول ٢٠٣ ، انظر المحصول ٣٤٣/٥ ، المهذب ١٠٤٧/٣ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٦/٣ ، شرح اللمع ١٨٨/١ ، التبصرة ٤٤٥ .

(٢) نبراس العقول ٢٠٣ ، انظر التمهيد للكلوذاني ٤٥٦/٣ .

(٣) كشف الأسرار ٤٥٩/٣ ، المحصول ٣٤٢/٥ .

(٤) المحصول ٣٤٤/٥ ، نبراس العقول ص ٢٠٣ .

(٥) التبصرة ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، شرح اللمع ١٨٨/١ ، التمهيد للكلوذاني ٤٦٠/٣.



ونوقش :

أنه إنما لم يجز ذلك في الحكم لأن الحكم ينافي ، ولهذا لايجوز أن يثبت للعين الواحدة حكمان ، تحريم وتحليل في حالة واحدة ، كأن يقال: التفاح حلال وحرام وذلك في حالة واحدة .

وليس كذلك الأسامي ، فإنها لا تتنافى ، ولهذا يجوز أن يثبت للعين الواحدة أسامى كثرة كالخمر تسمى القهوة والشمول والمدام والسلاف والعرف وغير ذلك ، فجاز أن يكون له اسم بالوضع ويثبت له اسم آخر بالقياس [١].

[٤] ولأن القياس لابد له من أمرين :

أحدهما : معرفة المعنى الذي يوضع له اللفظ في اللغة .

والثاني : الإذن من جهة أرباب اللغة في القياس عليه .

كما أن القياس في الشرع لابد له من معرفة العلة في المنصوص عليه والإذن من جهة صاحب الشرع في القياس عليه ، ولا سبيل ها هنا إلى نقل الإذن من العرب في القياس على ما وضعوه فلم يصح القياس لعدم شرطه [٢].

وأجيب :

أننا نقيس عند معرفة المعنى الذي وضع له اللفظ ، وذلك يعلم باستقراء كلام العرب ، واستمرارهم في الشيء على طريقة واحدة ، فيعلم بذلك قصدهم ، كما يعلم قصد صاحب الشرع ، فنجدهم يسمون كل مرفوع

---

(١) انظر شرح اللمع ١٨٨/١ ، التبصرة ٤٤٦ ، التمهيد للكلوذاني ٤٦٠/٣ .

(٢) انظر شرح اللمع ١٨٨/١ ، التبصرة ٤٦٦ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٦/٣ .



فاعلاً ، وكل منصوب مفعولاً به ، ويصغرون الثلاثي ، ولا يصغرون ما دونه فعلمنا قصدهم إلى ذلك .

وأما الاذن من جهة أرباب اللغة فلا يحتاج إليه مع العلم بالمعنى ، إذ لا فرق بين أن يقول كل شديد مطرب فهو خمر ، وبين أن يعلم أنه يسمى الخمر لهذا الاسم للشدة المطربة ، فإن الجميع يقتضي إلحاق غيره به[١].

واعترض على هذه الإجابة :

بأنا لا نسلم ذلك ، لأنهم قد يسمون جميلاً من هو قبيح ، ويسمون عامراً من هو مخرباً ، ويسمون محمداً من هو مذمم ، فأما ما استشهدتم به فإن النحويين الذين وضعوا النحو قالوا كل فاعل مرفوع وكل مفعول به منصوب ، وكل ثلاثي يصغر ، وهذا موجود في كتبهم ، فوضعوا ذلك الاسم للجنس جميعه ، ولا يمكنكم أن تقولوا إنهم قالوا لفاعل واحد أنه مرفوع فقس عليه كل فاعل [٢].

[٥] أن وضع اللغات ينافي جواز القياس ، والدليل على أنا نراهم يفرقون بين الشيئين المتفقين في الصفة في التسمية الموضوعة لذلك الصفة ، فسموا الفرس الأسود أدهم ، ولم يسموا الحمار الأسود أدهم ، ويسمون الفرس الأبيض أشهب ولم يسموا الحمار الأبيض به ، وسموا صوت الفرس صهيلاً ، وصوت الحمار نهيقاً ، وصوت الكلب نباحاً ، ويقولون للغراب إذا كان فيه بياض وسواد أبقع ، ولا يستعملون ذلك في غيره ،

---

(١) انظر شرح اللمع ١٨٨/١ ، ١٨٩ ، التبصرة ٤٤٦ ، التمهيد للكلوذاني ٤٥٦/٣.
(٢) انظر التمهيد للكلوذاني ٤٥٧/٣ .



وفي الخيل يسمونه أبلق ، ويسمون الخل خلاً لحموضته ثم لا يسمون الخل صلاً ولا البصل خلاً ، وتلك الصفة فيه موجودة ، وكذلك اللبن .

وسموا ولد الشاة إذا كان صغيراً سخلة ، وصغير البقر عجلاً ، وصغير الإبل فصيلاً ، وصغير الإنسان صبياً ، وجعلوا هذه الأسامي بإزاء الصغر مع ملاحظة خصوص المحل ، فالشاة الصغيرة سخلة ، والبقر الصغير عجل .

وأيضاً القارورة إنما سميت بهذا الاسم لأجل الاستقرار ، ثم إن ذلك المعنى حاصل في الحياض والأنهار ، مع أنها لا تسمى بذلك .

والخمر إنما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل ، ثم المخامرة حاصلة في الأفيون وغيره ، ولا يسمى خمراً .

فعلم من ذلك أن المرجع في اللغة إلى الوضع دون القياس [(١)].

ونوقش هذا الدليل :

(أ) أن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجري فيها القياس وذلك لا يقدح في العمل بالقياس ، كما أن النظام لما ذكر صوراً كثيرة في الشرع لا يجري فيه القياس لم يدل ذلك على المنع من القياس في الشرع [(٢)].

---

(١) انظر المحصول ٣٤٢/٥ ، ٣٤٣ ، شرح اللمع ١٨٩/١ ، التبصرة ٤٤٦ ، التمهيد للكلوذاني٣/٤٥٧ ، ٤٥٨ ، اساس القياس ص ٦ ـ ٨ ، كشف الأسرار ٤٥٩/٣ ، ٤٦٠، شرح تنقيح الفصول ٣٢٢ ، أصول السرخسي ١٥٦/٢ ، ١٥٧ ، فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ١٥٤/١.

(٢) المحصول ٣٤٤/٥ ، شرح اللمع ١٨٩/١ ، ١٩٠ ، التبصرة ٤٤٦ .



وأجيب :

أن الغالب في الاحكام الشرعية أن تكون معقولة المعنى وما ذكره النظام من الصور على تسليم أنها ليست معقولة فهي نادرة بالنسبة لما عداها . وأما اللغات فبالعكس فالقليل منها ظهر فيه مناسبة بين اللفظ والمعنى والأكثر لم يظهر فيه تلك المناسبة [١].

(ب) أنهم إنما لم يقيسوا في هذه الصور لأنهم جعلوا العلة ذات وصفين : الجنس والصفة ، فلما وجدت الصفة ، وهو ما يقر ولم يوجد الجنس الذي هو الزجاج لم يقيسوا ، وكذلك سموا الفرس الذي هو أبيض أشهب، والآدمي ليس بفرس [٢].

أجيب :

أن هذا يدل أنه لا قياس في اللغة لأن ما من شيء يوافق غيره في معنى إلا ويفارقه في معنى آخر ، ولهذا النبيذ يوافق الخمر في الشدة والصد عن ذكر الله ، ولكن يخالفه في أنه ماء وتمر ، والخمر عصير عنب ، واللواط يوافق الزنا في أنه وطء في فرج حرام ، ولكن يخالفه في أنه وطء في فرج ذكر ، وهذا وطء في فرج أنثى ، فيجب أن لا يسمى باسمه ، ثم يجب أن يسموا القدح والزجاج والبرنية [٣] قارورة لأنه قد وجد الوصفان [٤].

---

(١) نبراس العقول ص ٢٠٤.
(٢) انظر التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٨.
(٣) إناء مصنوع من الخزف .
(٤) انظر المصدر السابق .



واعترض على هذه الإجابة :

بأن ما ذكرتم يترتب عليه منع القياس في الشرعيات [١].

أجيب :

بأن الشرعيات أحكام ، فإن وجد بعض صفات الأصل لها تأثير في الحكم ، ووجد أن تلك الصفة موجودة في الفرع علقنا الحكم عليها في الفرع بخلاف الاسم لأنه يثبت باللغة ، واللغة قبل الشرع ، فلا يجوز أن تكون الشريعة الواردة بعدها علة في الاسم الثابت قبلها ، ألا ترى أنا نعلل تحريم الربا في البر بأنه مكيل جنس ، لأن للكيل تأثيراً في تحريم بيع بعضه ببعض ، متفاضلاً ، ثم نلحق به الأرز في ذلك ولا نعلل بذلك في الاسم ونلحق به الأرز بالاسم ، لأن الاسم ثبت لها قبل مجيء الشرع فلا تأثير للشرع فيه ، وهذا لأن العلة ثبتت الحكم في الأصل ، ثم تعديه إلى الفرع ومعلوم أن اسم الزنا لم تسم العرب به ، لأنه وطء بمحض التحريم لأنها لا تعرف التحريم . فكيف يسمى به اللواط لأجل ذلك [٢].

(جـ) سلمنا أنه لا يجوز إثبات الأسامى اللغوية بالقياس ولكنا نثبت الأسماء الشرعية به فإن الشريعة لما وضعت أسماء لمعاني مثل الصلاة والزكاة والحج لاختصاصها بأحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم ، وكل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي ، فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعاً ثم يحرم

---

(١) انظر المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق ٣/٤٥٩ ، ٤٦٠ .



بالآية ، ويثبت اسم الزنا للواط شرعاً ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش [١].

أجيب :

أن الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع ، وما يكون بطريق الاستنباط والرأي لا يعرفه إلا القائس فتبين أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أي وجه كان [٢].

[٦] لأن الألفاظ نوعان : حقيقة ومجاز ، فالحقيقة لا تعرف إلا بالسماع والمجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة ، ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع ، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعديه حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلاً .

ولذا فالتعليل لإثبات اسم الزنا للواط بأن يقال أسمى الزنا زنا لأنه إيلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواط هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزنا فيدخل اللائط تحت قوله تعالى (الزانية والزاني)[٣]، واسم الخمر لسائر الأشربة المسكرة بأن يقال سمى الخمر لأنها تخمر العقل فيسمى سائر الأشربة المسكرة خمراً لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا ، فيحد بشرب

---

(١) كشف الأسرار ٤٦٠/٣ ، أصول السرخسي ١٥٧/٢.

(٢) كشف الأسرار ٤٦٠/٣ ، أصول السرخسي ١٥٧/٢.

(٣) سورة النور آية رقم ٢ .



القليل والكثير منها كالخمر ، باطل لأن من شرط القياس تعديه الحكم الشرعي ، وهذه أسماء لغوية فلا يجري القياس فيها [1].

(١) انظر كشف الأسرار ٣/٤٦٠ ـ ٤٦٢ ، أصول السرخسي ٢/١٥٨ .



المطلب الثالث

الترجيح في هذه المسألة

الراجح في هذه المسألة ـ والله أعلم ـ هو عدم إجراء القياس الشرعي في اللغات ، لأن القياس في الشرعيات يكون الجامع فيه علة بين المعنيين ، وهذا غير متحقق في الأسماء فلا يجري القياس الشرعي في الأسماء ، وهذا بخلاف القياس في اللغات حيث قياس اللغة يكون الجامع فيه مجرد المناسبة بين المعنى ولفظ الأصل .



المطلب الرابع

بيان نوع الخلاف

الخلاف في هذه المسألة معنوى لأنه له أثراً في بعض الأحكام الفقهية ، أي أن هذا الخلاف له ثمرة وهي صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في المسميات الأصلية على المسميات الفرعية ، فالقائلون بأن اللغة تثبت بالقياس يعتبرون حكم المسميات الفرعية ثابت بالنص لا بالقياس ، والمانعون من إجراء القياس باللغات يرون أن حكم المسميات الفرعية ثابت بالقياس لا بالنص(١).

[١] فالذين لا يجوزون إجراء القياس في اللغات لا يسمون اللائط زان ، وترتب على ذلك اختلافهم في حكم اللائط فذهب البعض منهم إلى أن عقوبته . القتل على كل حال مستندين إلى قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ[من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به] (٢) وذهب آخرون إلى أن عقوبته التعزير على الفاعل والمفعول به ، لامتناع قياس اللائط على الزاني .

وذهب فريق ثالث إن عقوبته مثل عقوبة الزاني قياساً عليه ، فإذا كان اللائط غير محصن يجلد ويغرب ، وإذا كان محصناً يجلد ويرجم قياساً على الزاني .

---

(١) انظر : أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٧١٥/٢ ، المهذب ١٠٤٨/٣ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨٥/١ .

(٢) صحيح : رواه أبو داود (٤٤٦٢) والترمذي (١٤٥٦) وابن ماجه (١٥٦١) وأحمد (٣٠٠/١) وغيرهم من حديث ابن عباس ، وصححه الحاكم في المستدرك (٣٥٥/٤)، ووافقه الذهبي ، وانتقاه ابن الجارود " المنتقى " (٨٢٠).


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما الذين يجوزون إجراء القياس في اللغات ، فإن اللائط عندهم يسمى زان ، ويثبت وجوب الحد عليه بالنص ، وهو قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) [(١)].[(٢)]

[٢] فإذا سمينا النبيذ خمراً لوجود المخامرة فيه قياساً على الخمر ، بناءً على قول من قال بجواز القياس في اللغات ، كان تحريم النبيذ ثابتاً بالنص ، وهو قوله تعالى (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)[(٣)] .

وأما إذا قلنا بعدم جواز القياس في اللغات ، فإن النبيذ لا يسمى خمراً ، فيكون وجوب الحد على شارب النبيذ قد ثبت بالقياس على الخمر [(٤)].

[٣] وبناءً على قول أصحاب المذهب الأول ـ وهو جواز إجراء القياس في اللغات ـ فإن النباش يسمى سارقاً ، وبالتالي يثبت له حد القطع بالنص حيث يدخل في عموم قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[(٥)].

---

(١) سورة النور آية رقم ٢ .

(٢) انظر المهذب ١٠٤٩/٣ ، أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٧١٥/٢ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨٥/١.

(٣) سورة المائدة آية رقم ٩٠ .

(٤) انظر أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ، ٧١٥/٢ ، المهذب ١٠٤٩/٣ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٨٥/١ .

(٥) سورة المائدة آية ٣٨ .



أما على المذهب الثاني ـ وهو عدم جواز إثبات اللغة بالقياس ـ فإن قطع يد النباش لم يثبت بالنص وإنما ثبت بالقياس على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله [١].

---

(١) انظر المهذب ٣/١٠٤٨ ، ١٠٨٩ ، أصول الفقه د. وهبه الزحيلي ٢/٧١٥ ، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٨٥ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل السادس

الأصل الثابت بالإجماع والأصل الثابت بالقياس وما دل الدليل على الاختصاص وعلى ما لا يعقل المعنى في مورد النص وعلى ما يعقل المعنى ولكن لا يلفي مشارك

وفيه خمس مباحث :

المبحث الأول : القياس على الأصل الثابت بالإجماع .

المبحث الثاني: القياس على الأصل الثابت بالقياس .

المبحث الثالث: القياس على ما دل الدليل على الاختصاص .

المبحث الرابع : القياس على ما لا يعقل المعنى في مورد النص .

المبحث الخامس: القياس على ما يعقل المعنى ولكن لا يلفي مشارك



المبحث الأول

القياس على الأصل الثابت بالإجماع

المطلب الأول : المراد بإجراء القياس على ما ثبت بالإجماع .

المطلب الثاني : الأقوال في هذه المسألة .

المطلب الثالث : الأدلة مع الترجيح .

المطلب الأول

المراد بالقياس على ما ثبت بالإجماع

هو أن يثبت حكم لمسألة إما بالكتاب أو السنة أوالقياس ثم يجمع على هذا الحكم الذي ثبت للمسألة أصلاً بالكتاب أو السنة أو القياس ، فهل يقاس على هذا الحكم الذي ثبت لهذه المسألة بدون معرفة سند الإجماع . مثال ذلك :

أن دم الحيض يمنع الصلاة من غير قضاء لها وهذا الحكم ثبت للحائض لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش عندما أخبرته أنها تستحاض ولا تطهر فهل تدع الصلاة قال : " لا إن ذلك عرق وليس بحيضة ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي "[١] ثم انعقد الإجماع على أن الحائض تترك الصلاة ولا تقضي [٢]. فهل يقاس على الحائض النفساء في تركها للصلاة ولا قضاء عليها دون معرفة سند الإجماع أم لابد من معرفة سند الإجماع حتى يمكن القياس على هذه المسألة .

---

(١) متفق عليه ، انظر البخاري حديث رقم ٢٢٦ ، ومسلم حديث رقم ٣٣٣ .
(٢) انظر تيسير العلام شرح عمدة الأحكام ٩٨/١٠ .



المطلب الثاني

الأقوال في هذه المسألة

لقد اختلف الأصوليون في حكم إجراء القياس على الأصل الثابت بالإجماع:

فذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى عدم جواز إجراء القياس على ما ثبت حكمه بالإجماع ، وقالوا لا يجوز القياس إلا على الأصل الذي ثبت بالكتاب والسنة ، ولا يجوز القياس على حكم ثبت بغير الكتاب والسنة [١] .

وذهب جمهور العلماء إلى جواز إجراء القياس على الحكم الثابت بالإجماع إذا عقلت العلة وأمكن تعديتها ، لأن الإجماع حجة في إثبات الأحكام فإذا عقلت العلة من هذه الأحكام وأمكن تعديتها فيجوز القياس على هذه الأحكام التي تثبت بالإجماع [٢].

---

(١) انظر : التمهيد للكلوذاني ٤٤٢/٣ ، إحكام الفصول ٦٤٦/٢ ، التبصرة ٤٤٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٣١٤/٧ .

(٢) انظرفي ذلك إحكام الفصول ٦٤٦/٢ ، ٦٤٧ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٢/٣ ، ٤٤٣ ، التبصرة ٤٤٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٣١٤/٧ ، ٣١٥ .



المطلب الثالث

في الأدلة والترجيح

أولاً : أدلة من يرى جواز إجراء القياس على ما ثبت بالإجماع :

[١] أن الإجماع أصل في إثبات الأحكام ، فجاز القياس على ما ثبت به كالكتاب والسنة إذا عقلت العلة من الحكم الذي ثبت بالإجماع ، وأمكن تعديه تلك العلة [١].

[٢] أن القياس على ما ثبت بخبر الواحد جائز مع كونه يوجب الظن ، فالقياس على ما ثبت بالإجماع وهو يوجب العلم ، أولى وأحرى [٢].

[٣] أنه يجوز القياس على أصل ثابت باتفاق الخصمين عليه فمن أولى أنه يجوز القياس على أصل ثابت بإجماع من يعتد بهم من العلماء [٣].

---

(١) انظر إحكام الفصول ٦٤٦/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٢/٣ ، التبصرة ٤٤٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٣١٤/٧ .

(٢) انظر التمهيد للكلوذاني ٤٤٢/٣ ، إحكام الفصول ٦٤٦/٢ ، التبصرة ٤٤٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٣١٤/٧ .

(٣) اتحاف ذوي البصائر ٣١٤/٧ .



ثانياً : أدلة من ذهب إلى عدم جواز القياس على الحكم الثابت بالإجماع :

استدل من ذهب إلى عدم جواز إجراء القياس على الحكم الثابت بالإجماع ، بأن الأمة لا تشرع ، وإنما اجماعها عن دليل ، فيجب طلب ذلك الدليل ، فربما كان الدليل نطقاً يتناول الفرع فيغني عن القياس ، وربما كان علة واقفة لا تتعدى موضع الإجماع فلا يجوز القياس عليه (١).

ونوقش هذا الدليل :

أنه لا حاجة بنا إلى النظر في الدليل الذي أجمعت عليه الأمة ، لأنه إن كان الدليل نطقاً يتناول الفرع لم يمنع ذلك من القياس بل يقويه ، لأن أكثر ما فيه أن يكون استدل في المسألة بالقياس مع إمكان الاستدلال بالنص ، وذلك جائز ، وإن كان الدليل معنى لا يتعدى موضع الإجماع لم يمنع أيضاً القياس ، لأن الإجماع عن معنى لا يتعدى لا يمنع أيضاً أن يكون هناك معنى آخر يتعدى إلى الفرع فيقاس عليه ، لأنه لا يمتنع أن يعلل الأصل بعلتين ، إحداهما واقفة والأخرى ، متعدية فيقاس على المتعدية ، وإذا لم يكن في واحد من الحالتين ما يمنع القياس ، لم يجب طلب الدليل (٢).

---

(١) انظر التمهيد للكلوذاني ٣/٤٤٢ ، إحكام الفصول ٢/٦٤٦ ، ٦٤٧ ، التبصرة ٤٤٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/٣١٥ .

(٢) انظر إحكام الفصول ٢/٦٤٧ ، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٤٢ ، ٤٤٣ ، التبصرة ٤٤٧ ، اتحاف ذوي البصائر ٧/٣١٥ .



ونوقش هذا الدليل كذلك :

أن معرفة العلة لا تتوقف على ذكر دليل الإجماع ، فلها طرق كثيرة مثل المناسبة بين الحكم وبين أمر من الأمور الموجودة في المحل الثابت فيه[١].

---

(١) انظر دراسات حول الإجماع والقياس ص ٣٥١ .



الترجيح في هذه المسألة

الراجح في هذه المسألة ـ والله أعلم ـــ هو عدم جواز إجراء القياس على الأصل الثابت بالإجماع إلا عند معرفة سند ذلك الإجماع ، لأنه ربما كانت العلة في النص ـ الذي هو سند الإجماع ـ واقفة لا تتعدى موضع الحكم فلا يجوز القياس عليه .



المبحث الثاني
القياس على الأصل الثابت بالقياس

المطلب الأول : في المراد بالقياس على الأصل الثابت بالقياس .

المطلب الثاني : الأقوال في هذه المسألة .

المطلب الثالث : الأدلة مع الترجيح .

المطلب الأول
المراد بالقياس على الأصل
الثابت بالقياس

إذا ثبت الحكم في الفرع بالقياس على أصل ، هل يجوز أن يجعل هذا الفرع أصلاً لفرع آخر يقاس عليه بعلة أخرى .

مثال ذلك :

أننا إذا قسنا السكر على البُر بجامع الطعم ، فيحرم في السكر الربا ، أي فيحرم في السكر التفاضل عند البيع كالبر .

فهل يجوز أن نعلل السكر بعلة أخرى ؟ وهي كونه موزوناً ونقيس عليه الرصاص بجامع أن الكل موزون[1] .

---

(١) انظر : إحكام الفصول ٦٤٧/٢ ـ ٦٤٩ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٨/٥ ـ ٣٥٠ ، التبصرة ٤٥٠ ، ٤٥١ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٣/٣ ، ٤٤٤ .



المطلب الثاني

الأقوال في هذه المسألة

ذهب إلى جواز القياس على الأصل الثابت بالقياس كلا من أبي الوليد الباجي، وابن عقيل[١] البغدادي الحنبلي ، وأبي الخطاب الكلوذاني في التمهيد ، والقاضي أبي يعلى في العدة ، وإلى هذا المذهب ذهب كثير من الحنابلة .

وقال به جماعة من الشافعية والحنفية ، وذهب إليه أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة ولكنه عدل عنه إلى مذهب الجمهور في اللمع حيث قال: [وأما ما ثبت بالقياس على غيره ، فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذي ثبت به ، ويقاس عليه غيره ، وهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ، ويقاس عليه غيره ؟ فيه وجهان ، من أصحابنا من قال يجوز ، ومن أصحابنا من قال : لا يجوز ، وهو قول أبي الحسن الكرخي[٢] ، وقد نصرت في التبصرة جواز ذلك ، والذي يصح عندي الآن أنه لا يجوز ، لأنه إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل ، فمتى فعلنا ذلك نكون قد رددنا الفرع إلى الأصل بغير علة ، وهذا لا يجوز] [٣][٤] .

---

(١) هو أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الطغري ، الإمام العلامة البحر المقريء الفقيه الأصولي، ولد سنة ٤٣١هـ ، سمع من أبي يعلي ابن الفراء وتفقه عليه ، توفي سنة ٥١٣هـ .
ذيل طبقات الحنابل (١٤٢/١).

(٢) هو عبيد الله بن الحسن بن دلال ، أبو الحسن الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية في العراق، له مصنفات منها : أصول الكرخي ، وشرح الجامع الكبير والصغير ، توفي سنة ٣٤٠هـ ، انظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٢٤ .

(٣) انظر : اللمع ص ٥٨ بتصرف .

(٤) انظر إحكام الفصول ٦٤٧/٢ ، الواضح ٣٤٨/٥ ، ٣٤٩ ، التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٤٤٣/٣، التبصرة ٤٥٠ .



وذهب إلى عدم جواز القياس على الأصل الثابت بالقياس جمهور الأصوليين للأدلة التي سوف نعرضها للمانعين من جواز إجراء القياس على الأصل الثابت بالقياس [١].

---

(١) انظر المصادر السابقة في نسبة هذا المذهب إلى الجمهور .



المطلب الثالث

الأدلة مع الترجيح

أولاً : أدلة من ذهب إلى جواز القياس على الأصل الذي ثبت بالقياس :

[١] أن الفرع إذا كان مقيساً على علة منصوصة ، صار مراداً بالنص ، فجاز القياس عليه كالأصل الثابت بالنص [١].

ونوقش :

أن هذا الدليل غير كامل في دلالته على المدعى ، لأن الدعوى أعم من الدليل ، لأنه يشمل الفرع الذي ثبتت علته بالنص فقط ، أما الفرع الذي ثبت بعلة مستنبطة فلا يشمله هذا الدليل [٢].

[٢] أن الفرع لما ثبت الحكم فيه بالقياس ، صار أصلاً في نفسه ، فجاز أن يستنبط منه معنى ، ويقاس غيره عليه ، كالأصل الثابت بالنص [٣].

ونوقش هذا الدليل :

بأن الحكم الثابت في الأصل حكم أصلي ، والحكم الثابت بالفرع حكم تبعي ، بحيث يكون وجوده مرتبطاً بالعلة التي يشترك فيها مع الأصل وجوداً وعدماً ، فلا يجوز أن نعلل ثبوت الحكم فيه بعلة أخرى غير التي في الأصل ، فلا يجوز قياس غيره عليه [٤].

---

(١) التمهيد للكلواذني ٣/٤٤٣ .

(٢) المصدر السابق ، الحاشية .

(٣) الواضح في أصول الفقه ٥/٣٤٩ ، التبصرة ٤٥٠ ، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٤٤ ، إحكام الفصول ٢/٦٤٧ .

(٤) انظر التبصرة ٤٥٠ (الحاشية) تحقيق د. حسن هيتو .



[٣] إذا دل الدليل على أن العلـة الثابتـة علـة لذلك الحكم وجب أن نصحح كونها علة له كالعلة الأولى ، ويكون ذلك بمنزلة علة متعدية وأخرى واقفة ثبت بها حكم واحد في الفرع الأول الذي هو أصل للقياس الثاني[١].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل بالمناقشة التي وجهت إلى الدليل الثاني .

(١) إحكام الفصول ٢/٦٤٨ .



ثانياً : أدلة المذهب الثاني على عدم جواز القياس على الأصل الذي ثبت بالقياس :

[١] أنه إذا كان الحكم ثابتاً في الفرع بالقياس فلا يصح إثباته لشيء آخر بطريق قياسه على ذلك الفرع ، لأن ذلك الشيء الذي يراد معرفة حكمه بطريق القياس علىالفرع ، إن كان يشترك مع الأصل الأول في علة الحكم أمكن ثبوت الحكم فيه بقياسه على ذلك الأصل ، بدلاً من قياسه على الفرع الذي ثبت الحكم فيه بالقياس ، لأن قياسه عليه يكون عبثاً وتطويلاً لا داعي إليه .

وإن كان ذلك الشيء لا يشترك مع الأصل الأول في علة الحكم ، فلا يصح قياسه عليه ، ولا على الفرع الذي ثبت الحكم فيه بالقياس ، وذلك لعدم وجود العلة التي شرع لأجلها الحكم في الأصل (١).

وأجيب :

أن العلة التي ثبت بها الفرع الأول إن كانت موجودة في الفرع الثاني ، فإنه يجوز أن يقاس الفرع الثاني على الفرع الأول ، أو على الأصل الأول ، وإن لم تكن موجودة فلا يمتنع أيضاً ، لأنه يجوز أن يكون للحكم الواحد علتان يثبت بهما (٢).

---

(١) انظر : أصول الفقه لزكي الدين شعبان ص ١٥٧ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٩/٥ ، التبصرة ٤٥١ ، إحكام الفصول ٦٤٨/٢ ، التمهيد للكلوذاني ٤٤٤/٣.

(٢) انظر : التمهيد للكلوذاني ٤٤٤/٣ ، إحكام الفصول ٦٤٨/٢ ، الواضح في أصول الفقه ٣٤٩/٥ ، التبصرة ٤٥١ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

[٢] أنكم إذا عللتم تحريم النساء في بيع الحنطة بالحنطة بأنه قوت ثم قستم عليه الملح ، ثم عللتم الملح بأنه مطعوم فقستم عليه الفواكه ، تكونون بذلك أخرجتم الاقتيات عن أن يكون علة .

وكذلك إذا عللتم السكر بأنه موزون ، وقستم عليه الرصاص ، تكونون بذلك قد خرجتم عن أن تكون العلة في السكر أنه مطعوم ، وأنتم تعللونه بالطعم في إحدى الروايات [١].

أجيب عن ذلك :

بأن القوت في المثال الأول علة لتحريم ذلك والطعم علة أخرى ، لأنه يجوز أن يثبت حكم في العين الواحدة لعلل كثيرة مختلفة ، وإنما ذلك بمنزلة أن يثبت الحكم في عين واحدة لعلتين :

إحداهما واقفة والأخرى متعدية .

وكذلك الأمر في المثال الثاني : لا نخرج عن أن يكون الطعم علة في السكر ، بل الطعم علة ، والوزن علة كذلك ، ويجوز أن يثبت الحكم الشرعي في العين الواحدة بعلتين كما أسلفنا [٢].

---

(١) انظر إحكام الفصول ٦٤٨/٢ ، ٦٤٩ ، الواضح في أصول الفقه ٣٥٠/٥ ، التبصرة ٤٥١.

(٢) انظر المراجع السابقة .



واعترض على هذه الإجابة :

أن الطعم في المثال الأول وكذلك الوزن في المثال الثاني يمكن أن يكون علة ولكن الحكم الذي ثبت في الفرع الأول لم يثبت بها وإنما ثبت بعلة الاقتيات في المثال الأول وبعلة الطعم في المثال الثاني ، فلا يجوز تعديته لغيره ، بغير هذه العلة ، كما بينا ذلك في مناقشة الدليل الثاني للمجيزين [١].

---

(١) انظر التبصرة ٤٥١ (الحاشية) تحقيق د. حسن هيتو .



الترجيح في هذه المسألة

الراجح في هذه المسألة ـ والله أعلم ـ عدم جواز إجراء القياس على الأصل الثابت عن طريق القياس ، وذلك :

لأن الحكم الثابت بالأصل الثابت عن طريق القياس هو حكم تبعي ، بحيث يكون وجوده مرتبطاً بالعلة التي يشترك فيها مع الأصل ـ الذي قيس عليه ـ وجوداً وعدماً ، فإذا كانت العلة التي من أجلها ثبت الحكم للأصل الذي ثبت بالقياس ـ موجودة في الفرع الثاني أثبتناها له بالقياس على الأصل الأول، وإن كانت العلة غير موجودة في الفرع الثاني فلا يجوز أن نثبت له الحكم لانتفاء العلة .



المبحث الثالث

القياس على ما دل الدليل على الاختصاص

والمراد بذلك :

أن يدل نص أو إجماع على اختصاص الحكم بمورده ، فيمتنع إلحاق غيره به ، لما فيه من إبطال الاختصاص .

ومثالـــه :

١ ـ قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في مكه [إنما أحلت لي ساعة من نهار ، ثم عادت كحرمتها بالأمس] [١].

٢ ـ وقوله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ لأبي بردة[٢] ـــ في قصة إجزاء الأضحية بالعناق ـ (تجزئ عنك ، ولن تجزئ عن أحد بعدك) [٣] ، وتخصيص أبي بردة بن نبار بإجزاء التضحية بالعناق دون من بعده

---

(١) هذا جزء من خطبته ـ صلى الله عليه وسلم ـــ لما فتح مكة ، رواه البخاري كتاب: اللقطة ، باب : كيف تعرف لقطة أهل مكة (٢٤٣٤) ـــ وفي مواضع أخر ـــ ومسلم ، كتاب : الحج ، باب تحريم مكة وصيدها (١٣٥٣ ، ١٣٥٥) ضمن حديث طويل في رواية ابن عباس وغيره .

(٢) هو أبو بردة هانيء بن دينار بن عمرو بن عبيد بن عمرو بن كلاب بن قضاعة ، شهد بدراً وما بعدها ، روى عن البراء بن عازب وسعيد بن عمير ، وغيرهم ، توفي سنة ٤١هـ .
انظر الطبقات الكبرى ٣/٤٥١.

(٣) رواه البخاري ، كتاب الأضاحي ، باب : قول النبي لأبي بردة ضح بالجذع (٥٥٧) : خطبنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوم النحر بعد الصلاة فقال : " من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك ، ومن نسك قبل الصلاة فتلك شاة لحم " فقام أبو بردة بن دينار وقال يارسول الله لقد نسكت قبل أن أخرج إلى الصلاة ، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب ، فتعجلت وأكلت وأطعمت أهلي وجيراني " فقال رسول الله " تلك شاة لحم " قال: فإن عندي عناق جذعه هي خير من شاتحم فهل تجزئ عني " قال " نعم ولن تجزئ عن أحد بعدك ، وهو عند مسلم ، كتاب : الأضاحي ، باب : وقتها (١٩٦١).



فلموجب أنه ذبح قبل الصلاة متأولاً غير عالم بعدم الأجزاء ، فلما أخبره النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن تلك ليست بأضحية ، فلم يكن عنده إلا عناق هى أحب إليه من شاتي لحم ، فرخص له في التضحية بها ، لكونه معذوراً وقد تقدم منه ذبح تأول فيه ، وكان معذوراً بتأويله ، وذلك كله قبل استقرار الحكم ، فلما استقر الحكم لم يكن بعد ذلك يجزئ إلا ما وافق الشرع المستقر[١].

٣ ـ ومثال ما دل نص على اختصاص الحكم بمورده ، أن الله شرط العدد في عامة الشهادات أي في جميع الشهادات المطلقة بقوله ـ عز وجل ـ (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) البقرة ٢٨٢ ، (وأشهدوا ذوي عدل منكم) الطلاق آية ٢ ، (اثنان ذوا عدل) المائدة آية ١٠٦ ، (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) النساء آية ١٥ ، ويثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده ، وهو ما روى أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ اشترى ناقة من أعرابي وأوفاه ثمنها ثم جحد الأعرابي استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيداً ، فقال خزيمة أنا أشهد أنك قد ابتعته ، فأقبل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على خزيمة ، فقال : بم تشهد ولم تكن حاضراً ؟ فقال خزيمة : صدقتك فيما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلاحقاً فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ [من شهد له خزيمة[٢] فهو حسبه][٣].

---

(١) أعلام الموقعين ٩٠/٢ ، وانظر شفاء الغليل ٦٤٥ ، المستصفى ٣٣٩/٢ .

(٢) هو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الحطمي الأنصاري ، يكنى أبا عبادة من الذين شهدوا بدراً ، توفي سنة ٣٧ هـ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فإن هذا الحديث يدل على أن شهادة خزيمة في إثبات الحق تقوم مقام شهادة رجلين خصوصية لخزيمة ، وتكريماً له ، وذلك لأنه اختص بفهم شيء لم يفهمه غيره ، هو حل الشهادة للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بناء على إخباره ـ صلى الله عليه وسلم ـ من غير معاينة المشهود عليه ولا حضور لأنه صادق في إخباره ولا يقول إلا حقاً ، فلايصح أن يقاس على خزيمة غيره من الأمة وإن كان أفضل منه ، وأعلى في المنزلة ، كالخلفاء الراشدين[1].

وقد علق ابن القيم [2] ـ رحمه الله ـ على سر تخصيص خزيمة بقبول شهادة وحده في هذه القصة حيث قال : " وهذا التخصيص إنما كان لمخصص اقتضاه ، وهو مبادرته دون من حضر من الصحابة إلى الشهادة لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قد بايع الأعرابي ، وكان فرض على كل من سمع هذه القصة أن يشهد أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد بايع الأعرابي ، وذلك من لوازم الإيمان

---

(٣) رواه أبو داود ، كتاب الأقضية ، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به، حديث رقم (٣٦٠٧) ٢٣/٤ .

(١) انظر كشف الأسرار للبخاري ٤٤٩/٣ ، ٤٥٠ ، شفاء الغليل ٦٤٣ ، المستصفى ٣٣٩/٢ ، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري ٣١٢/١ ، ٣١٣ ، أصول الفقه لزكي الدين شعبان ١٦٣ ، ١٦٤ أصول السرخسي ١٥١/٢ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٠٩/٢ ، ٣١٠

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي ، شمس الدين أبو عبد الله بن قيم الجوزية ، تفقه في مذهب الإمام أحمد وبرع وأفتى ، لازم ابن تيمية وأخذ عنه وتفنن في علوم الإسلام ، وله في كل فن يد كان ذا عبادة وتهجد ، وقد امتحن وأوذي مرات ، وصنف تصانيف كثيرة منها : زاد المعاد في هدي خير العباد ، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، توفي سنة ٧٥١هـ ، انظر : ذيل طبقات الحنابلة ٤٤٧/٢ .



والشهادة بتصديقه ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهذا مستقر عند كل مسلم، ولكن خزيمة تفطن لدخول هذه القضية المعينة تحت عموم الشهادة لصدقه في كل ما يخبر به ، فلا فرق بين ما يخبر به عن الله وبين ما يخبر به عن غيره في صدقه في هذا وهذا ، ولا يتم الإيمان إلا بالتصديق في هذا وهذا ، فلما تفطن خزيمة دون من حضر لذلك استحق أن يجعل شهادته بشهادتين"[١].

وهناك فرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص في العام ، ولا يجوز التعليل ها هنا لأن تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة ، وهي توجب انقطاع شركة الغير ، فتعليله لإلحاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة أو فوقه أو دونه يتضمن إبطال الحكم الثابت بالغرض فيكون باطلاً[٢].

٤ ـ وكذلك خص رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بحل تسع نسوة إكراماً له لأنه تعالى قصر الحل في النساء على الأربع بقوله عز وجل (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) [٣] ثم خص رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بإباحة التسع ولا شك أن إباحة النكاح من باب الكرامة لأنه إثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد إلا تزوج امرأتين لنقصان حاله فكان إباحة الزيادة على الأربع للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إكراماً له . فلم يجز تعليل حل

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/٩٠ .

(٢) انظر كشف الأسرار ٣/٤٥٠ ، أصول السرخسي ٢/١٥١ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٣١٠.

(٣) النساء آية ٣ .



التسع الثابت لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لتعديه إلى غيره ، لأنه كان بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته إلى غيره إبطال الكرامة كما قلنا[١].

(١) انظر كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٥٠ ، ٤٥١ ، أصول السرخسي ٢/١٥١، شفاء الغليل ٦٤٣، المختصر ٣/٣٣٩ .



المبحث الرابع

القياس على ما لا يعقل المعنى في مورد النص

إن ما لا يعقل المعنى في مورد النص ، يجب الاقتصار عليه ، ويسمى هذا الجنس خارجاً عن القياس تجوزاً ، على تأويل أنه خارج عن مجانسة الأصول المعلولة من حيث أن القياس لا جريان له فيها ، لا لمخصص ومانع ، ولكن لفقد المعنى .

ولأن أساس القياس معرفة علة الحكم ، ووجودها في الفرع ، حتى يمكن إثبات حكم الأصل لكل ما يشترك مع الأصل في هذه العلة ، فإذا تعذر على العقل إدراك العلة التى لأجلها شرع الحكم في الأصل تعذر القياس وامتنع.

وبناء على هذا لا يصح القياس في الأحكام التعبدية ، وهي الأحكام التى استأثر الله سبحانه بعلم عللها التى شرعت لأجلها ، ولم يجعل لأحد سبيلاً إلى معرفتها على وجه التفصيل ، ليختبر عباده هل يمتثلون ولو لم يدركوا أسرار هذه الأحكام وحكمها تفصيلاً ، أو لا يمتثلون ؟

ومن أمثلة ذلك تحديد أعداد الركعات في الصلوات الخمس ، وتحديد مقادير الزكاة في الأموال التي تجب فيها ، وكونها ربع العشر في الذهب والفضة وعروض التجارة ، والعشر أو نصفه في زكاة الزروع والثمار ، والخمس في الركاز ، والأعداد المختلفة في زكاة الإبل وغيرها من السوائم ، وتحديد عدد الطواف حول الكعبة والسعي بين الصفا والمروة سبع مرات ، وإيجاب المسح على ظاهر الخف دون باطنه ، وتحديد جلد الزاني والزانية



بمائة جلدة ، وجلد القاذف بثمانين ، ووجوب إطعام ستين مسكيناً في كفارة الظهار أوالإفطار عمداً في رمضان ، وإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين.

فهذه الأحكام وأمثالها لا يمكن للعقل إدراك العلة من شرح حكم الأصل فيها ، فلا يمكن إجراء القياس فيها .

أما إن أمكن إدراك العلة من شرع الحكم فيها ، فإنه يصح إجراء القياس فيها ، إذا ما عرفت العلة وعلم وجودها في الفرع ، سواء كان هذا الحكم شرع ابتداء ولم يستثن من أصل عام ، وهو ما يسمى بالعزيمة ، أم شرع استثناء من أصل عام وهو ما يسمى بالرخصة[١].

---

(١) انظر المستصفى ٣٤١/٢ ، شفاء الغليل ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، أصول الفقه للدكتور زكي الدين شعبان ١٥٨ ، ١٥٩ .



المبحث الخامس

القياس على ما يعقل المعنى ولكن لا يلفي مشارك

وذلك أن يعقل وجه المصلحة في الحكم ، ولكن لا يلفي مشارك لمورد النص في الاحتواء على جميع أطراف المصلحة ، فيمتنع القياس بسببه .

ويدخل تحت هذا القسم معظم الرخص والقواعد المبتدأة العديمة النظير، فلا يجري القياس فيها مع أنه يعقل المعنى من شرع الحكم فيها ، وذلك لأنه لا يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والإجماع.

والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص ، فكأنه معلل بعلة قاصرة(١).

ومن أمثل ذلك :

١ - أن الشارع رخص للمسافر قصر الصلاة الرباعية ، وكذلك رخص له الجمع بين صلاة الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء ، ورخص له بالفطر في السفر ، وهذه الرخص عقل معنى إثباتها من جهة الشرع ، إذ إن السفر في نفسه قطعة من العذاب ، وهو بنفسه مشقة وجهد ، ولو كان المسافر من أرفه الناس فإنه في مشقة وجهد بحسبه ، فكان من رحمة الله بعباده أن خفف عنهم شطر الصلاة الرباعية واكتفى منهم بالشطر، وخفف عنهم أداء فرض الصوم في السفر ، واكتفى منهم بأدائه بالحضر ، فإذا قد عقل المعنى لشرع رخص السفر ، ولكن لا يلفى سبب يضاهي السفر في الاشتمال على أنواع الحاجات .

---

(١) انظر شفاء الغليل ٦٥٤ ، المستصفى ٣٤١/٢ ، كشف الأسرار للبخاري ٤٤٧/٣ ، ٤٤٨.



أما المرض فهو مساو له في الفطر بحكم النص ، فلم يفتقر إلى القياس، وأما حاجة المريض إلى القصر والجمع فلا تضاهي حاجة المسافر ، بل حاجته إلى الصلاة قاعداً ، وتفريقها في الأوقات لتخف عليه ، فلم يكن مساوياً للسفر في وجه الحاجة ، فلذلك لا يجري القياس في رخص السفر[1].

٢ ـ ضرب الدية على العاقلة ، فهو حكم معقول المعنى ، والمصلحة فيه ظاهرة ، وهو من أمور الجاهلية التي ورد الشرع بتقريرها ، فكيف ينكر فيها وجه المصلحة ، مع اتفاق أهل الجاهلية عليها اختياراً وتواطؤاً ؟

ووجه المصلحة في شرع ذلك الحكم : هو مسيس الحاجة إلى معاينة الأسلحة ، وتعلم استعمالها للحرب والصيد وغيره ، وأن الخطأ في ذلك مما يكثر ، والنفس خطيرة لا تهدر ، وبدلها كثير فيثقل على الشخص الواحد ، ولو وزع على القبيلة لخف محملها عليهم ، والعاقلة إنما تحمل الخطأ ، ولا تحمل العمد بالإتفاق ، والخطأ يعذر فيه الإنسان ، فإيجاب الدية في ماله فيه ضرر عظيم عليه من غير ذنب تعمده ، وإهدار دم المقتول من غير ضمان بالكلية فيه إضرار بأولاده وورثته ، فلابد من إيجاب بدله ، فكان من محاسن الشريعة وقيامها بمصالح العباد أن أوجبت بدله على من عليه موالاة القاتل ونصرته ، فأوجب عليهم إعانته على ذلك .

---

(١) انظر شفاء الغليل ٦٥٥ ، إعلام الموقعين ٢/٨٥ ، ٨٦ .



وهذا كإيجاب النفقات على الأقارب وكسوتهم ، وكذا مسكنهم وإعفافهم إذا طلبوا النكاح ، وكإيجاب فكاك الأسير من بلد العدو ، فإن القاتل خطأ أسبق بالدية التي لم يتعمد سبب وجوبها ولا وجبت باختياره .

ولا يلفى هذا الحكم مشارك له في الاحتواء على جميع أطراف المصلحة فمثلاً :

(أ) المدين لا يشارك القاتل خطأ في جميع أطراف المصلحة ، لأن القاتل قتل خطأ في الغالب لا يقدر على حمل الدية بخلاف المدين .

(ب) وكذلك القتل الخطأ يخالف العمد ، فإن الجاني في القتل العمد ظالم مستحق للعقوبة ليس أهلاً أن يحمل عنه بدل القتل .

(جـ) ولا يقاس شبه العمد على الخطأ ، لأنه قاصد للجناية متعمداً لها ، فهو آثم معتد.

(د) ولا يقاس بدل المتلف من الأموال على القتل الخطأ ، فإنه قليل في الغالب لا يكاد المتلف يعجز عن حمله ، وشأن النفوس غير شأن الأموال .

(هـ) وكذلك لا يقاس الصلح والاعتراف على القتل الخطأ ، وذلك أن المدعى والمدعي عليه قد يتواطآن على الإقرار بالجناية ويشتركان فيها وتحمله العاقلة ، ويتصالحان على تغريم العاقلة .

ولذلك لا يقاس على ضرب الدية على العاقلة ، مع تعقل المعنى لشرع الحكم فيها ، لأنها لا تلفى مشاركاً في الاحتواء على جميع أطراف المصلح لشرع الحكم [١].

---

(١) انظر شفاء الغليل ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، إعلام الموقعين ١٣/٢ ، ١٤ ، ١٥.



٣ ـ وكذلك اللعان حيث ترتبت عليه عدة أحكام ، عقله المصلحة من شرعها ولكن لا يقاس عليه غيره لأنه لم يوجد ما يشاركه فى الاحتواء على جميع أطراف المصلحة في ذلك .

والأحكام التى شرعت هي إسقاط الحد على من قذف زوجته ، نفى النسب عنه ، فسخ النكاح بينهما ، الملاعنة .

والحكمة من شرع هذه الأحكام أن الزوج يلحقه بزنا زوجته العار والمسبه وإفساد الفراش والحاق ولد غيره به ، وانصراف قلبها عنه إلى غيره ، فهو محتاج إلى قذفها ، ونفى النسب الفاسد عنه ، وتخلصه من المسبه والعار ، لكونه زوج بغي فاجرة ، ولا يمكن إقامة البينة على زناها في الغالب ، وهى لا تقر به ، وقول الزوج عليها غير مقبول فلم يبق سوى تحالفهما بأغلظ الأيمان ، وتأكيدها بدعائه على نفسه باللعنة ، ودعائها على نفسها بالغضب إذ كانا كاذبين.

ثم يفسخ عقد النكاح بينهما ، إذ لا يمكن لآحدهما أن يصفو للآخر أبداً فلا يقاس عليه قاذف الأجنبية فإن قاذف الأجنبية مستغن عن قذفها ، ولاحاجة له إليه البته ، فإن زناها لا يضره شيئاً ، ولا يفسد عليه فراشه ، ولا يعلق عليه أولاداً من غيره ، وقذفها عدوان محض ، وأذى محصنة غافلة مؤمنة ، فترتب عليه الحد زجراً له وعقوبة[1].

٤ ـ وكذلك القسامة بدأ الشرع فيها بالمدعى ، والمصلحة معقولة فيها ، وهى تحصين الدماء والاحتياط لها من حيث إن الغالب أن القتل يجري خفية وغيلة وغفلة حيث يعسر الاشهاد ، والقاتل يتصور منه اليمين كذباً إذ قد

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/٨٥ .



وقع منه ما هو أعظم من ذلك وهو القتل ، ويمتنع عن الإقرار في غالب الأمر ، واللوث وظهور العداوة وتتابع الأخبار من الجهات المختلفة ، إذا انضم إليها خمسون يميناً يقوى في النفس ويثير غلبة الظن ، فكانت هذه المصلحة مع خطر أمر النفوس وشدة الشغف بها كافية في أمر القسامة .

وقد عمل بها في الجاهلية وأقرها الإسلام ، ولولا ظهور المصلحة لما عمل بها في الجاهلية .

ولأنه لا يوجد للقسامة نظير فلا يقاس عليهما غيرها[١].

٥ ـ وكذلك قدر الشرع بدل لبن المصراة بصاع من تمر ، وهو معقول السبب والمصلحة .

ووجه الحكمة في هذا الحكم :

(أ) أن تضمينه بغير جنسه في غاية العدل ، فإنه لا يمكنه تضمينه بمثله البته ، فإن اللبن في الضرع محفوظ غير معرض للفساد ، فإذا حلب صار عرضة لحمضه وفساده ، فلو ضمن اللبن الذي كان في الضرع بلبن محلوب في الإناء كان ظلماً تتنزه الشريعة عنه .

(ب) وأن اللبن الحادث بعد العقد اختلط باللبن الموجود وقت العقد ، فلم يعرف مقداره حتى يوجب نظيره على المشتري ، وقد يكون أقل منه أو أكثر فيفضي إلى الربا .

---

(١) انظر شفاء الغليل ٦٥٦ ، ٦٥٧ .



فهنا قد عقل العلة لشرع الحكم ولكن لا يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص فلا يقاس غير المصراة على المصراة [١].

---

(١) انظر شفاء الغليل ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، إعلام الموقعين ٢/١٦ .



الباب الثاني
التطبيقات الفقهية



الفصل الأول
التطبيقات الفقهية في القياس على المعدول به عن القياس

المسألة الأولى : قياس أكل لحم الإبل على الغضب في مشروعية الوضوء منه .

المسألة الثانية : قياس السلم الحال على السلم المؤجل في مشروعيته.

المسألة الثالثة : قياس الجار على الشريك الذي لم يقاسم في العقار والأرض في استحقاق الشفعة .

المسألة الرابعة : قياس مدة خيار الشرط أكثر من ثلاثة أيام على مدة ثلاثة أيام .

المسألة الخامسة : قياس العنب على الرطب في جواز بيعه وهو على الشجر بمثل وزنه من الزبيب خرصاً .

المسألة السادسة : قياس من أفطر في رمضان مخطئاً أو مكرهاً على من أفطر ناسياً في صحة صومه ، ولا قضاء عليه .

المسألة السابعة : قياس من جامع في نهار رمضان ناسياً على من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً في عدم وجوب القضاء والكفارة

المسألة الثامنة : هل يقاس الخوف من الحريق أو الغرق أو ما شابههما على الخوف في القتال بأن تصلى الصلاة في هذه الحالات صلاة الخوف قياساً على الخوف في حال القتال .



المسألة الأولى

قياس أكل لحم الإبل على الغضب في مشروعية الوضوء [١]

والمقصود من مشروعية الوضوء من لحم الإبل هو استحباب الوضوء منها .

وجه القياس :

بأن الإبل فيها قوة شيطانية [٢]، والغاذي يتأثر بالمتغذى به ويشبهه ، فلما شرع الوضوء من الغضب لكونه من الشيطان ، يشرع الوضوء من أكل لحم الإبل قياساً على الغضب لكونها فيها ، قوة شيطانية ، إذ إن في الوضوء بالماء إطفاء لنار الغضب ، وكذلك في الوضوء من أكل لحوم الإبل إطفاء للقوة الشيطانية منه [٣].

ونوقش هذا القياس من وجوه :

[١] أنه معارض لحديث جابر بن عبد الله[٤] ـ رضي الله عنه ـ أنه كان آخر الأمرين منه ـ صلى الله عليه وسلم ـ عدم الوضوء مما مست النار [٥].

---

(١) انظر الأقوال في هذه المسألة : المغني ١/١٨٧ ومابعدها، الحاوي الكبير ١/٢٥١ ومابعدها ، المبسوط ١/٧٩ ، ٨٠ ، بداية المجتهد ١/٨٤ ، نيل الأوطار ١/١٩٢ ـ ١٩٤ ، توضيح الأحكام ١/٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(٢) لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على [ذروة كل بعير شيطان] انظر مسند الإمام أحمد ٣/٤٩٤، مجمع الزوائد ١٠/١٣١، انظر (ص ٢٩٨) رقم (٥).

(٣) انظر المعدول به عن القياس ص ١٠١ .

(٤) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن كعب الأنصاري الأسلمي ، أحد المكثرين للحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي الصحيح أنه كان مع من شهد العقبة ، توفي ٧٢ هـ ، انظر الإصابة في تمييز الصحابة ١/٥٤٦ ـ ٥٤٧ .

(٥) متفق عليه البخاري كتاب الوضوء ، حديث رقم ٢٠٤ ، مسلم حديث رقم ٣٥٤ .



وجه الدلالة من الحديث :

أن النبي – صلى الله عليه وسلم – ترك الوضوء مما مست النـار وهذا القياس معارض للحديث ، ولا يصح القياس في معارضة النص ، فينتج إذاً ، أن هذا القياس لا يصح [١].

[٢] قياس لحم الإبل على لحم الغنم .

ووجه القياس :

أن لحم الإبل مباح أكله فيقاس على لحم الغنم في عدم الوضوء من أكلها بجامع أنه لحم مباح أكله [٢].

[٣] قياس لحم الإبل على سائر الأطعمة والأشربة .

ووجه القياس :

أن لحم الإبل مما يدخل إلى جوف الإنسان بالأكل ، فيقاس على سائر ما يدخل إلى جوف الإنسان بالأكل في عدم مشروعية الوضوء منه ، بجامع أنه مما يدخل إلى جوف الإنسان ، والوضوء مما يخرج [٣].

وأجيب عن هذه المناقشة :

[١] أما استدلالهم بالحديث فالجواب عليه من وجوه :

---

(١) انظر نيل الأوطار ١/١٩٣ ، المغني ١/١٨٧ .
(٢) انظر المعدول به عن القياس ص ١٠٠ .
(٣) انظر المغني ١/١٨٧ ، المعدول به عن القياس ص ١٠٠ ، ١٠١ .



(أ) أنه معارض لحديث البراء بن عازب[١] قال سئل رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن الوضوء من لحم الإبل ، فقال " توضأوا منها " . وسئل عن لحم الغنم فقال : " لا تتوضؤوا منها " ، وسئل عن الصلاة فى مبارك الإبل فقال : " لا تصلوا فيها ، فإنها من الشيطان " ، وسئل عن الصلاة في مرابض الغنم ، فقال : " صلوا فيها فإنها بركة "[٢] .

ووجه الاستدلال من الحديث :

أن حديث جابر يناقض حديث البراء إذ حديث البراء يفيد مشروعية الوضوء من أكل لحم الإبل ، وحديث جابر يفيد عدم الوضوء من لحم الإبل ، ولو قلنا جدلاً أن حديث جابر متأخر عن حديث البراء لا يكون حديث جابر ناسخاً لحديث البراء لأن من شروط النسخ تعذر الجمع ، وهنا الجمع غير متعذر ، لأن حديث جابر عام يشمل كل ما مست النار، وحديث البراء خاص في لحم الإبل ، والعام لا ينسخ به الخاص ، والجمع بين العام والخاص ممكن بتنزيل العام على ما عدا التخصيص[٣].

---

(١) هو البراء بن عازب بن الحارث بن عدوى الأنصاري ، الأوسي ، يكنى أبا عمارة ، رده رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بدر ، لصغر سنه ، وغزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عشر غزوة ، شهد مع علي بن أبي طالب الجمل وصفين والنهروان ، نزل الكوفة، وابتنى بها داراً ، ومات أيام مصعب بن الزبير . انظر أسد الغابة في معرفة الصحابة .

(٢) صحيح : رواه أبو داود (١٨٤) ، والترمذي (٨١) وابن ماجة (٤٩٤) وأحمد (٢٨٨/٤، ٣٠٣) من حديث البراء بن عازب ، وصححه ابن خزيمة (رقم ٣٢) وابنحبان (١١٢٨/٣/ إحسان) وانتقاه ابن الجارود (رقم ٢٦) وانظر "تلخيص الحبير " (٢٠٤/١/ رقم ١٥٤).

(٣) انظر المغني ١٨٨/١، ١٨٩ ، نيل الأوطار ١٩٤/١، إعلام الموقعين ٢٩٨/١ ، ٢٩٩.



(ب) ولأن لحم الإبل إنما شرع الوضوء منه ، لكونه من لحم الإبل لا لكونه مما مست النار ، ولهذا يشرع الوضوء من أكله وإن لم تمسه النار [١].

(جـ) ولأن رواة أحاديث مشروعية الوضوء من لحم الإبل بعضهم متأخر الإسلام كأبي هريرة [٢][٣].

(د) ثم إننا نسلم أنه قد ثبت في أحاديث صحيحة كثيرة أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ (أكل مما مست النار ، ولم يتوضأ) [٤] ، ولكن هذا لا يدل على عدم استحباب الوضوء من أكل ما مست النار ، وإنما غايته أنه يدل أنه لا يجب الوضوء مما مست النار ، فلا تناقض إذاً بين أمره ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفعله [٥].

[٢] أما قياسكم لحم الإبل على سائر اللحوم المباح أكلها فهو قياس لا يصح لأن الشارع فرق بين اللحمين ، كما فرق بين المكانين ، وكما فرق بين الراعيين رعاة الإبل ورعاة الغنم ، فقال : " الفخر والخيلاء في الفدادين أصحاب الإبل ، والسكينة في أصحاب الغنم " ، وفرق بين أماكن الغنم وأماكن الإبل ، حيث أمر بالصلاة في مرابض الغنم دون أعطان الإبل، وقد جاء أن " على ذروة كل بعير شيطان"[٦] ، وجاء أنها " جن خلقت

---

(١) انظر المغني ١٨٨/١ .

(٢) انظر اعلام الموقعين ٢٩٩/١ .

(٣) أبو هريرة : هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، كان أحفظ الصحابة ﷺ لحديث رسول الله ﷺ كان إسلامه بين الحديبية وخيبر ، قدم المدينة مهاجراً .
انظر الإصابة في تمييز الصحابة ٣٤٨/٧ وما بعدها ، أسد الغابة ٤٥٧/٣.

(٤) متفق عليه البخاري حديث رقم ٥١٤١ ، ومسلم حديث رقم ٣٥٤ .

(٥) انظر اعلام الموقعين ١٩٩/١ .

(٦) حديث حسن . رواه أحمد في المسند (٤٩٤/٣) والنسائي في السنن الكبرى (١٠٣٣٨/٦) والطبراني في المعجم الكبير (٢٩٩٤) وفي الأوسط (١٩٤٥/٢) من حديث حمزة بن =



" جن خلقت من جن "، ففيها قوة شيطانية ، والغاذي شبيه بالمغتذي به ، ولهذا حرم كل ناب من السباع ، ومخلب من الطير ، لأنها دواب عادية، فالاغتذاء بها يجعل في طبيعة المغتذي من العدوان ما يضره في دينه ، فإذا اغتذى من لحوم الإبل وفيها تلك القوة الشيطانية ، والشيطان خلق من نار والنار تطفأ بالماء فاستحب الوضوء من أكل لحم الإبل [١].

[٣] وأما قياسكم لحم الإبل على سائر الأطعمة والأشربة فلا يصح هذا القياس ، لأنه طردي لا معنى فيه ، وانتفاء الحكم في سائر المأكولات لانتفاء المقتضى ، لا لكونه مأكولاً ، فلا أثر لكونه مأكولاً ووجوده كعدمه [٢].

الترجيـــح :

في الحقيقة أن هذه المسألة فيها بعض الأمور تحتاج إلى تحقيق وهي :

(١) هل في الإبل قوة شيطانية ؟

(٢) هل الغاذي يتأثر بالمتغذى به ويشبهه ؟

وفي الحقيقة لم أقف على نص شرعي ، ولا بحث علمي في خصوص هذين الأمرين ، فلم أستطع الترجيح في هذه المسألة لعدم تمكني من التحقيق في خصوص هذين الأمرين.

=عمرو الأسلمي وصححه ابن خزيمة (٢٥٤٦) وابن حبان (١٧٠٣/٤/ احسان) والحاكم (٤٤٤/١) ووافقه الذهبي .

(١) انظر المصدر السابق ٢٩٨/١ .

(٢) انظر المغني ١٩٠/١ .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المسألة الثانية

قياس السلم[1] الحال على السلم المؤجل في مشروعيته [2]

قياس السلم الحال على السلم المؤجل في مشروعيته ، إذ أنه لما جاز السلم مؤجلاً مع ما فيه من الغرر[3] كان السلم الحال جائزاً من باب أولى ، لأنه من الغرر أبعد [4].

ونوقش هذا القياس من وجوه :

[١] أن البعد عن الغرر ليس هو المقتضى لصحة السلم المؤجل ، وإنما المصحح له شيء آخر ، وهو الرفق الحاصل بالتأجيل ، وبعبارة أخرى أن العلة من جواز السلم المؤجل ليست البعد عن الغرر ، وإنما هي الرفق الحاصل بالتأجيل ، وهذا الرفق ليس موجوداً في السلم الحال فكيف يثبت للفرع حكم الأصل لاشتراكه معه في غير علة شرع الحكم.

---

(١) تعريف السلم : هو اسم لعقد يوجب الملك في الثمن عاجلاً وفي المثمن آجلا ، ويقال أيضاً : أسلم وسلم ، وأسلف وسلف والسلم لغة أهل الحجاز ، والسلف لغة أهل العراق وسمى سلماً لتسليم رأس المال في المجلس ، وسلفاً لتقديم رأس المال (يعنى مع تأخر العوض ، فكأنه أسلف رأس المال إلى حين التسليم ، فهو بيع شيء موصوف .
انظر الرخص الشرعية ص ١٠٩ ، انظر المعاوضات المالية ص ٧٧ ، انظر البيوع الشائعة ص ١٤٠ ، انظر العقود المسماه ص ٩٩ .

(٢) انظر هذه المسألة المبسوط ١٢/١٢٥ ، ١٢٦ ، الحاوي الكبير ٧/١٢ وما بعدها ، المغني ٤/٣٢١ ، شرح فتح القدير ٧/٨٦ ، ٨٧ .

(٣) الغرر : الخداع الذي هو مظنة أن لا رضا به عند تحققه ، فيكون من أكل المال بالباطل والنهي عن بيع الغرر أصل من أصول الشرع يدخل تحته مسائل كثيرة جداً .
وبعبارة أخرى هي الجهالة التي تكون في الثمن أو المثمن حيث يظن إن علمها البائع أو المشترى لا يرضى بها ، فتكون من أكل المال بالباطل وهي أيضاً البيع الذي فيه خطر انفساخه بهلاك المبيع . انظر المعاوضات امالية ص ٢٦ ـ ٢٧ ، وكتاب التعريفات ص ٣٧ .

(٤) انظر الحاوي ٧/١٣ ، المغني ٤/٣٢١ .



ومما يدل أن البعد عن الغرر ليس هو المقتضى لصحة العقد المؤجل ، أن السلم في العين أبعد عن الغرر من السلم في الدين ، ومع ذلك أخص السلم بالدين (١).

[٢] قياس السلم المؤجل على الكتابة :

وجه القياس :

أن السلم إنما جاز رخصه للرفق ، ولا يحصل الرفق إلا بالأجل فإذا انتفى الأجل انتفى الرفق ، فلا يصح السلم إذاً إلا بالأجل قياساً على الكتابة (٢).

[٣] قوله – صلى الله عليه وسلم – [من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم] (٣).

ووجه الدلالة من الحديث :

قوله – صلى الله عليه وسلم – [إلى أجل معلوم] فإن فيه دليل على اعتبار الأجل في السلم (٤).

[٤] قياس الأجل على الوزن والكيل :

ووجه القياس :

أنه – صلى الله عليه وسلم – نبه بهذا الحديث على شروط السلم(٥) ، فإنه لا يصح بدونها ، فلما لم يصح السلم إذا انتفى الكيل أو الوزن ،

---

(١) انظر شرح فتح القدير ٨٧/٧ ، المبسوط ١٢٦/١٢.

(٢) انظر المغني ٣٢١/٤ ، نيل الأوطار ٢٥٢/٥ .

(٣) حديث صحيح : رواه البخاري ، كتاب : السلم ، باب : السلم في كيل معلوم (٢٢٣٩)، ومسلم، كتاب : البيوع باب :السلم (١٦٠٤) ، من حديث ابن عباس – رضي الله عنهما.

(٤) انظر نيل الأوطار ٢٥٢/٥ ، المغني ٣٢١/٤ ، المبسوط ١٢٥/١٢ .

(٥) للسلم ستة شروط مجمع عليها ، وأربعة شروط مختلف فيها :=



فكذلك لا يصح السلم إذا انتفى الأجل قياساً على الكيل والوزن بجامع كونه أحد شروط السلم [١].

[٥] وأن الحلول يخرج السلم عن اسمه ومعناه :

(أ) أما اسمه فلأنه لم يسمى سلماً أو سلفاً إلا لتأخر أحد العوضين وتعجل الآخر ، فإن كان كلا العوضين معجلاً لم يصدق عليه اسم السلم أو السلف .

(ب) وأما معناه : لأنه رخص في السلم للحاجة الداعية إليه ، ومع حضور ما يبيعه حالاً لا حاجة إلى السلم ، فلا يثبت [٢].

[٦] ومما يؤكد أنه يشترط في السلم الأجل ما روى عن ابن عباس أنه قال: " أشهد أن السلف المضمون إلى أجل قد أحله الله في كتابه وأخذ فيه ثم

= (١) أما المجمع عليها :
أ ـ أن يكون الثمن والمثمن مما يجوز فيهما الأجل .
ب ـ أن يكون المسلم فيه معلوم المقدار ، إما بالكيل أو الوزن أو العدد .
جـ ـ أن يكون مضبوطاً بالصفة . د ـ أن يكون الأجل معلوما .
هـ ـ أن يكون المسلم فيه موجوداً عند حلول الأجل .
و ـ ألا يكون الثمن مؤجلاً .
(٢) وأما الشروط المختلف فيها فهي :
أ ـ اشتمال عقد السلم على التأجيل .
ب ـ أن يكون جنس المسلم فيه موجوداً حال العقد .
جـ ـ لزوم تحديد مكان التسليم في العقد .
د ـ أن يكون الثمن مقدراً بالكيل أو الوزن أو الزرع .
انظر بداية المجتهد (٣٢٥/٢ وما بعدها) ، انظر البيع الشائعة (ص ١٤٥ ومابعدها).

(١) انظر المغني ٣٢١/٤.

(٢) انظر المرجع السابق .



قرأ قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)[1] "[2] .

[٧] في قوله رخص في السلم ما يدل على الأجل ، لأن الرخصة في الشيء تيسير مع قيام المانع ، والمانع هو العجز عن التسليم ، فعرفنا أنه رخص فيه مع قيام العجز عن التسليم ، وأقيم الأجل مقام العجز عن التسليم ، لأنه به يقدر على التسليم ، وذلك إما بالتكسب أو بمجيء زمان الحصاد ، ويحتاج ذلك إلى مدة ، فإذا كان مؤجلاً لا يظهر المانع ـ وهو عجزه عن التسليم ـ ، بخلاف إذا كان حالاً فإن المانع يظهر ، فلا يصح إذاً السلم الحال لوجود المانع وهو عجزه عن التسليم [3].

[٨] قياس عقد السلم على عقد الإجارة :

ووجه القياس :

أن كل واحد منهما عقد على ما لا يملكه العاقد في الحال ، فلما كان الأجل شرطاً في عقد الإجارة وجب أن يكون الأجل شرطاً في عقد السلم . قياساً على عقد الإجارة [4].

[٩] أن السلم المؤجل في حقيقته بيع المعدوم ، لأن المبيع هو المسلم فيه وهو معدوم عند العقد فلو حكم عليه بمثل ما حكم على نظائره مما هو

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٢ .

(٢) رواه الحاكم ٣١٤/٢ ، وصححه على شرط الشيخين وعلقه البخاري في صحيحه . انظر فتح الباري ٤٣٥/٤ ، وتغليق التعليق ٢٧٦/٣ ، والتلخيص الحبير ٣٢/٣ ، وانظر نيل الأوطار ٢٥٣/٥ .

(٣) انظر المبسوط ١٢٦/١٢ ، شرح فتح القدير ٨٧/٧ .

(٤) انظر الحاوي الكبير ١٢/٧.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بيع المعدوم لقضى القياس عدم جوازه ، وإنما جاز عقد السلم المؤجل خلافاً لسنن القياس للنص ، وبالتالي لا يجوز القياس عليه [١].

[١٠] أن السلم الحال يفضي إلى بيع البائع ما ليس عنده ، وقد نهى ـ صلى الله عليه وسلم ـ بيع الإنسان ما ليس عنده فقد قال لحكيم بن حزام [٢] (لا تبع ما ليس عندك) [٣][٤].

[١١] لو سلمنا جدلاً جواز السلم الحال فما هى الفائدة من العدول عن البيع إلى السلم الحال [٥].

وأجيب عن هذه المناقشة :

[١] سلمنا أن البعد عن الغرر ليس هو المقتضى لصحة السلم المؤجل ، وأن المقتضى لشرع عقد السلم هو الرفق الحاصل بالتأجيل ، ولكن لا نسلم أن الرفق لا يحصل بالسلم الحال بل إن الرفق الحاصل به قد لا يقل

---

(١) انظر المعدول به عن القياس ص ١٢٦ .

(٢) هو حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد بن عبد العزي بن قصي الأسدي القرشي ابن أخي خديجة رضي الله عنها ، زوج النبي صلى الله عليه وسلم يكنى بأبي خالد ، تأخر إسلامه رضي الله عنه فأسلم عام الفتح ، وكان من المؤلفة قلوبهم وشهد حنيناً ، وحدث عن النبي بأحاديث معدودة، روى عنه ابن هاشم ، وعبد الله بن الحارث ، وموسى بن صلحه وغيرهم . توفي سنة خمسين وقيل أربع وخمسين وقيل سنة ستين ، وهو ممن عاش مائة وعشرين شطرها في الجاهلية وشطرها في الإسلام .
انظر الإصابة ٩٧/٢ ، الاستيعاب ٤١٧/١ ، سير أعلام النبلاء ٥١/٣ .

(٣) عقود المعاوضات المالية د. أسامه عبد العظيم ص ٨٦ ، نيل الأوطار ٢٥٣/٥.

(٤) صحيح : رواه أبو داود (٣٥٠٣) والنسائي (٢٨٩/٧) والترمذي (١٢٣٢ ، ١٢٣٥) وابن ماجه (٢١٨٧) والشافعي في "الرسالة " (٣٣٥ ـ ٣٣٦) وأحمد في المسند (٤٠١/٣ ، ٤٠٣) ، والطبراني في الكبير (٣٠٩٧/٣، ٣١٠٨) والدارقطني في السنن (٤٦/٣) وابن حزم فى المحلى (٥١٩/٨) من طرق عن حكيم بن حزام بألفاظ كثيرة ومتنوعة وحسن الترمذي وصححه ابن حزم وانتقاه ابن الجارود (٦٠٢).

(٥) عقود المعاوضات المالية ص ٨٦ ، نيل الأوطار ٢٥٣/٥.



عن الرفق الحاصل بالسلم المؤجل وخاصة أننا لا نقول بالسلم الحال إلا عن القدرة على تسليم المسلم فيه وبيان ذلك أن الرفق بالنسبة للبائع في عقد السلم المؤجل من وجهين :

الأول : الحصول على التمويل .

الثاني : أنه لا يبذل جهداً في تصريف إنتاجه بالبحث عن فرص لبيعه ، لأنه قد بيع مقدماً .

ويرتفق المشترى برخص الثمن ، ويستحق هذه الرخص للأسباب التالية:

أولا: أنه تخلى عن مبالغ نقدية لمدة أجل السلم ، كان يمكن أن ينتفع بها في وجه آخر .

ثانياً : أنه التزم بأخذ المنتجات المحددة ، وفي ذلك مخاطرة ، إذ قد ترخص الأسعار لكثرة العرض عند الأجل ، أو قلة الطلب .

ثالثاً : أنه سيضطر للبحث عن فرص لتصريف ما اشتراه ، إن لم يكن قد اشتراه لحاجة خاصة [١].

وكذلك يحصل الرفق في عقد السلم الحال ـ بشرط القدرة على تسلم المسلم فيه ـ وبيان الرفق من وجهين :

الوجه الأول :

أولاً : بالنسبة للبائع :

(أ) أنه تخلص من الدين الذي كان عليه .

---

(١) انظر بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة تأليف د. محمد سليمان الأشقر ، أ.د. ماجد محمد أبو رخصه ، د. محمد عثمان شبير ، د. عمر سليمان الأشقر ١/١٨٧ ، ١٨٨ .



(ب) أنه لم يبذل جهداً في تصريف إنتاجه كما هو الحال في السلم المؤجل .

ثانياً : بالنسبة للمشتري :

(أ) أنه حصل على المبالغ نقداً مما يمكنه من أن ينتفع بها في وجه آخر.

(ب) وأن المخاطرة الحاصلة باحتمال رخص الأسعار لكثرة العرض عند الأجل ، أو قلة الطلب منتفية في السلم الحال .

(جـ) أنه حصل على رخص الثمن مقابل أنه بذل جهداً في تصريف الإنتاج .

الوجه الثاني : من الرفق الحاصل بعقد السلم الحال :

أن السلم الحال أبعد عن الغرر ولا شك أن البعد عن الغرر رفق.

وتبين مما سبق أن المقتضى لشرع حكم الأصل ـ وهو الرفق ـ موجود في الفرع وبالتالي جاز قياس السلم الحال على السلم المؤجل بجامع حصول الرفق للمتعاقدين في كلا العقدين .

[٢] أما قياسكم السلم المؤجل على الكتابة فقياس مع الفارق لأننا قد بينا فيما سبق أن الرفق حاصل في السلم الحال كما هو حاصل في السلم المؤجل وبالتالي صح قياس السلم الحال على السلم المؤجل . بخلاف الكتابة لأن الأجل شرع فيها لعدم قدرة العبد غالباً على السداد ، وقصد تمكينهم من السداد ، ولم يجز الحلول في عقد المكاتبة ، لأن الحلول ينافي التمكين[١].

[٣] أما قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إلى أجل معلوم) ليس المراد منه أن الأجل شرط في عقد السلم ، بل معناه إن كان السلم لأجل فليكن

---

(١) انظر نيل الأوطار ٢٥٢/٥ ، ٢٥٣ .



الأجل معلوماً [١].

ومما يؤكد هذا المعنى سبب الحديث ، المنقول عن ابن عباس – رضي الله عنه – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قدم إلى المدينة وهم يسلفون في الثمر السنتين والثلاث فقال (من أسلف فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم) [٢].

فيكون المعنى أن من أسلم في مكيل ، فليكن هذا المكيل معلوماً ، ومن أسلم في موزون ، فليكن هذا الموزون معلوماً ، ومن أسلم في مؤجل ، فليكن هذا المؤجل معلوماً .

ومما يؤكد ذلك المعنى :

(أ) جواز السلم في المعدود والمذروع ، وهما ليسا مما يوزن أو يكال . فدل ذلك على أن الكيل والوزن لم يكونا شرطاً في كل سلم ، فكذلك يجوز السلم في غير المؤجل ، ولا يكون الأجل شرطاً في كل سلم .

(ب) أن الحديث جمع بين الحدين : الكيل ، والوزن ، واجتماعهما ليس بشرط ، كذلك ضم الأجل إليهما ليس بشرط [٣].

[٤] أما قياسكم الأجل على الوزن والكيل في أن كليهما شرط لعقد السلم فلما لم يصح السلم بدون الوزن المعلوم والكيل المعلوم لا يصح السلم بدون الأجل فقد أجبنا عليه في ضمن إجابتنا على الاعتراض الثالث .

---

(١) انظر نيل الأوطار ٥/٢٥٢ .
(٢) سبق تخريجه ص ٢٩٧ .
(٣) انظر الحاوي الكبير ١٣/٧.



[٥] أما قولكم أن السلم الحال يخرج السلم عن اسمه ومعناه فيجاب عليه :

(أ) أنا لا نسلم أن السلم لم يسمى سلماً إلا لتأخر أحد العوضين ، بل سمى سلما لاستحقاق تسليم جميع الثمن [١].

(ب) وأما قولكم أن السلم الحال يخرج عقد السلم عن معناه ، فلا نسلم بذلك لأن عقد السلم شرع لارتفاق بالمتعاقدين ، وهذا الارتفاق حاصل بالسلم الحال .

[٦] أما قول ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ : أشهد أن السلف المضمون إلى أجل قد أحله الله في كتابه ، وأذن فيه ، يدل على جواز السلم المؤجل ، ولا يدل على أنه لا يجوز إلا مؤجلاً [٢].

[٧] أما قولكم أنه قوله " رخص في السلم" ما يدل على الأجل ... الخ ، فيجاب عليه بأن لا نجيز السلم الحال إلا عند القدرة على تسليم المسلم فيه .

[٨] أما قياس عقد السلم على عقد الإجارة ، فالجواب أن الإجارة على ضربين : ضرب تكون المنفعة فيها مقدرة بغير مدة ، فهذه الإجارة تجوز حالاً ومؤجلة ، فإن ردوه إليها لم يصح .

وضرب تكون المنفعة فيها لا تتقدر إلا بالمدة ، فلابد من شرط المدة فيها لتصير المنفعة مقدرة فيها ، ولا يصح رد السلم إليها ، لأن السلم لما تقدر بغير مدة ، لم يلزم فيه اشتراط المدة [٣].

---

(١) انظر المصدر السابق ١٤/٧.
(٢) نيل الأوطار ٢٥٣/٥.
(٣) الحاوي الكبير ١٤/٧ .



[٩] أولاً لا نسلم أن بيع السلم معدول به عن القياس ، بل هو على سنن القياس وذلك أن :

(أ) المسلم فيه دين ، فلو حكم عليه بمثل ما حكم به على نظائره من سائر أفراد الديون لاقتضى القياس جوازه ، لقوله تعالى (يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) [١].

(ب) أن المسلم فيه المؤجل أحد العوضين فلو حكم عليه بمثل ما حكم به على نظائره مما هو أحد العوضين في البيع كالثمن المؤجل ، لاقتضى القياس جوازه [٢].

ولو سلمنا جدلاً أن عقد السلم المؤجل معدول به عن القياس فلا يوجد ما يمنع القياس عليه ، لأن العلة من شرع الحكم فيه قد عقلت وهي الارتفاق بالمتعاقدين ، وهذه العلة موجودة في الفرع فصح إلحاق الفرع بالأصل وإعطائه حكم الأصل .

[١٠] أما قولكم إن السلم الحال يفضي إلى بيع البائع ما ليس عنده ، فنقول إنا نشترط في جواز السلم الحال أن يكون المسلم فيه موجوداً عند العقد، وعندئذ لا يكون البائع باع ما ليس عنده [٣].

[١١] أما فائدة العدول من البيع إلى السلم الحال هو جواز العقد مع غيبة المبيع ، فإن المبيع قد لا يكون حاضراً مرئياً فلا يصح بيعه ، وإذا

---

(١) البقرة آية ٢٨٢ .
(٢) انظر المعدول به عن القياس ص ١٢٧ .
(٣) عقود المعاوضات المالية د. أسامه عبد العظيم ص ٨٧ .



أخره لإحضاره ربما فات على المشتري ، ولا يتمكن من الانفساخ إذ هو متعلق بالذمة [١].

[١٢] ثم إنه لا يوجد دليل على اعتبار الأجل ، فبالتالي لا يصح اعتباره [٢].

[١٣] ولأنه عقد معاوضة محضة ، فجاز أن يصح مؤجلاً ومعجلاً قياس على البيع [٣].

[١٤] ولأن عقد البيع نوعين :

(أ) بيع عين .

(ب) بيع صفة .

فلما صحت بيوع الأعيان حالة ، وجب أن تصح بيوع الصفات حالة، قياساً على بيوع الأعيان [٤].

الترجيــح :

الذي يترجح لي – والله أعلم – القول بجواز السلم الحال بشرط القدرة على تسليم المسلم فيه – لأن العلة من شرع السلم المؤجل – وهي الارتفاق بالمتعاقدين موجودة في السلم الحال ، فصح إلحاق السلم الحال بالسلم المؤجل وإعطاؤه حكمه وهو الجواز .

---

(١) المصدر السابق ص ٨٨ .
(٢) نيل الأوطار ٢٥٣/٥ .
(٣) الحاوي الكبير ١٢/٧.
(٤) المصدر السابق .



المسألة الثالثة

قياس الجار على الشريك الذي لم يقاسم في العقار والأرض في استحقاق الشفعة [١] [٢]

وجه القياس :

أن الشفعة شرعت في حق الشريك الذي لم يقاسم في العقار والأرض لدفع الضرر ، والضرر بالنسبة للشريك الذي لم يقاسم متمثل في مؤونة القسمة، وما يلزم فيهما من النفقة ــ فعلمنا أن العلة في شرع الحكم هو دفع الضرر ، ووجدنا أن هذه العلة موجودة في الفرع وهو الجار ، وذلك أن ضرر المشتري الجديد متوقع الحصول عند المجاورة ، والجار يضيق ذرعاً بسوء طباع جاره، خاصة إذا كان يضاده ، وعليه فإن الشفعة تثبت للجار، لدفع مثل هذا الضرر[٣].

ونوقش هذا القياس من وجوه :

[١] أنه معارض لقوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ (الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة) [٤].

---

(١) الشفعة هي استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه من يد من انتقلت إليه ، وهي ثابتة بالسنة والإجماع وهي أيضاً تملك البقعة جبراً بما قام على المشتري بالشركة والجوار .
انظر المغني ٣٠٧/٥ ، وكتاب التعريفات ص ٩٢ .

(٢) انظر القوال في هذه المسألة ، المغني ٣٠٨/٥ ، ٣٠٩ ومابعدها ، الحاوي ٥/٩ ومابعدها ، المبسوط ٩٠/١٤ وما بعدها ، بداية المجتهد ٣٩٦/٢ وما بعدها .

(٣) انظر بحوث فقهية ٥٠٨/٢ ، ٥١٤ ، المغني ٣٠٩/٥.

(٤) أخرجه البخاري ، كتاب : البيوع ، باب : بيع الشريك من شريكه (٢٢١٣) من حديث جابر بن عبد الله ، وهو عند مسلم ، كتاب : البيوع ، باب : الشفعة (١٦٠٨) بنحوه .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ووجه الدلالة من الحديث :

(أ) قوله (الشفعة فيما لم يقسم) فكان دخول الألف واللام مستوعبا لجنس الشفعة ، فلم تجب في المقسوم شفعة .

(ب) قوله (إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة) فصرح بسقوط الشفعة مع عدم الخلطة [١].

[٢] وكذلك معارض لحديث جابر ـ رضي الله عنه ـ قال : (إنما جعل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة) [٢].

ووجه الدلالة من الحديث :

أن كلمة " إنما " إثبات لما اتصل بها ، ونفياً لما انفصل عنها كقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ " إنما الأعمال بالنيات " [٣] .

والعلاقة بين الجار وجاره في الأرض ، أو الحائط ، أو العقار ، قائمة على أن كلاً منهما يعرف حده ، وهذا وصف لا يدخل الجار في الشفعة بل ينفي الشفعة عنه ، لأن ما بينه وبين جاره مقسوم ، واضح المعالم[٤].

[٣] أن الشفعة ثبتت على خلاف الأصل ، إذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضاء منه وإجبار له على المعاوضة ، لكن أثبتها الشرع لمصلحة

---

(١) الحاوي الكبير ٦/٩ ، ٧ ، المغني ٣٠٩/٥ .

(٢) متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب البيوع ، باب : بيع الشريك من شريكه (٢٢١٣)، ومسلم ، كتاب البيوع ، باب : اشلفعة (١٦٠٨).

(٣) الحاوي ٧/٩ ، والحديث متفق عليه البخاري كتاب بدء الوحي حديث رقم ١ ، ومسلم كتاب الإمارة حديث رقم ١٩٠٧ .

(٤) بحوث فقهية ٥١٠/٢ .



راجحة [١]. فلا يقاس عليها غيرها لأن القياس لا يجري في المعدول به عن القياس [٢].

[٤] لو سلمنا جدلاً أن القياس يجري في المعدول به عن القياس ، لكن لا نسلم أن علة الأصل موجودة في الفرع ، وأن العلة في الأصل أن الشريك ربما دخل عليه شريك فيتأذى به فتدعوه الحاجة إلى مقاسمته أو يطالب الداخل المقاسمة ، فيدخل الضرر على الشريك بنقص قيمة ملكه وما يحتاج إلى إحداثه من المرافق ، وهذا لا يوجد في المقسوم [٣].

[٥] أنه إذا كانت الشفعة لا تجب للشريك المقاسم ، وقد أصبح جاراً بعد مقاسمته فمن باب أولى ألا تجب للجار [٤].

[٦] أن تميز المبيع يمنع من وجوب الشفعة فيه ، كالذي بينهما طريق نافذة لأن المبيع إذا لم يكن له حال يترقب فيها المقاسمة ، لم يثبت فيه الشفعة قياساً على متاع الغراس والأبنية .

ولأن أصول الشرع مقررة على الفرق بين أحكام المال المشترك وغير المشترك ، ألا ترى أن من أعتق حصة له من عبد قوم عليه باقيه ، ولا يقوم عليه غيره ؟ ولو أعتق بعض عبده عتق عليه جميعه ولا يعتق غيره ؟ فكانت شواهد هذه الأصول توجب في الشفعة إذا ثبتت في الشركة أن تنتفي عن غير الشركة [٥].

---

(١) انظر المغني ٣٠٨/٥ ، نتاج الأفكار لقاضي زاده أفندي ٣٧٢/٩.

(٢) بحوث فقهية ٥١١/٢، نتاج الأفكار ٣٧٢/٩ .

(٣) المغني ٣٠٩/٥ .

(٤) انظر بداية المجتهد ٣٩٧/٢.

(٥) انظر الحاوي ٧/٩ ، ٨ .



[٧] ولأن الشفعة إنما وجبت لدفع الضرر بها ، لا لدخول الضرر فيها ، وفي وجوبها للجار ضرر داخل لتقاعده بالمالك في بدل النجش من الثمن ، لتثبته بأن غيره لا يقدم على ابتياعها مع علمه بشفعته . ولا يوجد مثل ذلك في المشترك ، لأن الشريك يقدر على دفع هذا الضرر بمقاسمة شريكه ، وما كان موضوعاً لردع الضرر لم يجز أن يدخل فيه الضرر ، لأن استحقاق الشفعة في المشترك إنما هو لضرر لا يقدر على دفعه وهو مؤونة القسمة ، وهذا المعنى معدوم في غير المشترك[١].

وأجيب عن هذه المناقشة :

أولاً: أن مما يؤيد ما ذهبنا إليه :

[١] روى عمرو بن الشريد قال : وقفت على سعد بن أبي وقاص ، فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبي ، إذ جاء أبو رافع مولى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال يا سعد ، ابتع مني بيتي في دارك . فقال سعد : والله ما أبتاعهما ، فقال المسور : والله لتبتاعها . فقال سعد : والله لا أزيدك على أربع آلاف ، منجمة أو مقطعة . فقال أبو رافع : لقد أعطيت بها خمسمائة دينار ، ولولا أني سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : " الجار أحق بسقبه"[٢] ، ما أعطيتكهما بأربعة آلاف ، وأنا أعطى بهما خمسمائة دينار ، فأعطاهما إياه .

---

(١) الحاوي ٩/٨.
(٢) رواه البخاري ، كتاب : الشفعة ، باب : عرض الشفعة على صاحبها (٢٢٥٨).



وجه الدلالة من الحديث :

أنه نص واضح على أن الاشتراك في المبيع نفسه ، أو في حقوق المبيع ، ليس شرطاً في شفعة الجار لأن قوله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ " الجار أحق بسقبه " كان جواباً لسؤال عن أرض منفردة ، لا حق لأحد فيها ، ولا طريق [١].

[٢] ما رواه قتادة عن الحسن عن سمرة قال : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم قال (جار الدار أحق بالدار) [٢] وفي رواية " من غيره " [٣].

وجه الدلالة من الحديث :

إن ظاهر الحديث يفيد الحق بأخذ الدار كلها ، والذي يأخذ الدار كلها هو الجار ، وأما الشريك فإنه يأخذ بعضها [٤].

ثانياً : أما الجواب عما أوردتموه :

[١] إن أحاديث الشفعة للشريك الذي لم يقاسم ، إنما هي من باب تخصيص الشيء بالذكر ، وهذا لا يدل على نفي ما عداه ، وإنما قد تقتضي تأكيد المذكور ، لا نفي غيره .

---

(١) بحوث فقهية ٥١٣/٢ ، ٥١٤ ، المبسوط ٩٠/١٤.

(٢) صحيح : رواه أبو داود (٣٥١٧) والترمذي (١٣٦٨) وأحمد في المسند (٨/٥، ١٢،١٣) وأبو داود الطيالسي (٩٠٤) ، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠٦/٦) وابن أبي حاتم في العلل (٤٨٠/١)من حديث سمرة بن جندب ، وقال الترمذي : " حديث حسن صحيح " وانتقاه ابن الجارود في المنتقى (رقم ٦٤٤).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ١٠٦/٦.

(٤) بحوث فقهية ٥١٤/٢.



ثم إن كلمة ــ إنما ــ قد تجيء للإثبات بطريق الكمال ، كما يقال : إنما العالم في البلد زيد ، أي الكامل فيه ، والمشهور به زيد ، ولم يرد نفي العلم عن غيره .

والأمر كذلك هنا ، فالشريك الذي لم يقاسم هو المستحق الأول للشفعة ، حتى لا يزاحمه غيره ، فكان الأمر في الأحاديث محمولاً على إثبات المذكور بطريق الكمال ، دون نفي غيره [١].

[٢] والجواب عن حديث جابر في قوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ " فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة " ، أنه يحمل أن المراد نفي الشفعة الثابتة بسبب الشركة [٢].

[٣] أما القول أن الشفعة التي ثبتت للشريك الذي لم يقاسم ، معدول بها عن سنن القياس وبالتالي لا يصح القياس عليها ، فلا تسلم أن الشفعة معدول به عن القياس بل هي على وفق القياس [٣].

ولو سلمنا أن الشفعة معدول بها عن القياس ، فلا نسلم عدم إجراء القياس بها عند إدراك العلة ، ووجود هذه العلة في الفرع وهنا قد أدركنا علة شرع حكم الأصل وهي رفع الضرر ، ووجدنا هذه العلة في الفرع فلذا يعطي الفرع نفس حكم الأجل لوجود نفس علة حكم الأصل فيه .

---

(١) المصدر السابق ، نتائج الأفكار ٣٧٥/٩.
(٢) نتائج الأفكار ٣٧٥/٩ .
(٣) أعلام الموقعين ٩٢/٢ ــ ٩٥ .



الترجيح في هذه المسألة :

والذي يترجح لي ـ والله أعلم ـ صحة قياس الجار على الشريك الذي لم يقاسم في العقار والأراضي ، وذلك للأسباب التالية :

[١] أن العلة من شرع حكم الأصل وهي دفع الضرر موجودة في الفرع وهو الجار .

[٢] أن في هذا الرأي جمع بين الأحاديث ، والعمل بجميع الأحاديث أولى من العمل بالبعض وإهمال البعض الآخر .

[٣] ولأنه به يتحقق الإحسان بالجار ، والتي وردت الآيات القرآنية والأحاديث التي توصي بالإحسان به ، وإنه من البر أن نحسن إلى الجار ، ونكف الأذى عنه بإعطائه حق الشفعة .

وأن الإحسان إلى الجار غير محصور في مسائل معينة ، بل هو شامل لكل ما يدخل عليه سعادة وهناء ، كيف وقد عضد الأحاديث العامة التي تأمر بالإحسان إليه ، أحاديث خاصة تثبت الشفعة له [١].

خاصة أن طبيعة الأبنية الحديثة ، سواء كانت سكنية أو تجارية ، قد تعقدت ، وتشابكت فيها الأمور ، فالأبنية طوابق تشبه الأبراج ، والسلالم والمصاعد والجدران فيها مشتركة ، وإن كان كل واحد مستقلاً في شقته أو مكتبه ، فإنه ملتصق مع جيرانه بحائط أو أكثر ، ولذلك فإن مثل هذه الشقق ، وإن كانت مسجلة في السجل العقاري بأسماء أصحابها ، إلا أنها واقعة ضمن دور مشتركة [٢].

---

(١) انظر بحوث فقهية ٢/٥٢٩.

(٢) المصدر السابق .



وقد جاء في مجلة الأحكام العدلية :

[المشاركة في حائط الدار : هو في حكم المشاركة في نفس الدار] [(١)].

وإذن فإن الشفعة في مثل هذه المباني تكون أولى لأنها جمعت بين المشاركة والجوار .

---

(١) نقلاً عن المصدر السابق .



المسألة الرابعة

قياس مدة خيار الشرط أكثر من ثلاثة أيام على مدة ثلاثة أيام في مشروعيته

أولاً : الأقوال في هذه المسألة [١]:

القول الأول :

أنه ثلاثة أيام ، لا يجوز أكثر من ذلك ، وذهب إلى هذا القول الحنفية والشافعية .

القول الثاني :

أنه يقدر بقدر الحاجة إلى اختلاف المبيعات ، وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات ، ففي الثوب يكون خيار الشرط اليوم واليومين ، وفي اختيار الدار يكون شهراً ونحوه ، ولا يجوز الخيار الطويل الذي فيه فضل عن اختيار المبيع ، وهذا هو مذهب الإمام مالك.

القول الثالث :

أنه يجوز اشتراط الخيار إلى أي مدة معلومة يتفقان عليها ، قلت هذه المدة أو كثرت وهو مذهب الإمام أحمد ، وقال به أبو يوسف .

---

(١) انظر هذه الأقوال بحوث فقهية ٥٦٢/٢ ، المغني ٥٨٥/٦ ، شرح فتح القدير ٣٠٠/٦ ، ٣٠١، الحاوي الكبير ٦٠ ، ٧٤ ، بداية المجتهد ٣٣٣/٢ ، ٣٣٤ .



ثانياً : وجه القياس[١] :

أن العلة في مشروعية خيار الشرط ثلاثة أيام هى الحاجة ، وهذه الحاجة قد توجد في أكثر من ثلاثة أيام فمتى وجدت الحاجة إلى أكثر من ثلاثة أيام جاز إلحاق بمدة ثلاثة أيام لوجود العلة من شرع حكم الأصل [٢].

ونوقش هذا القياس من وجوه :

[١] ما رواه أبو هريرة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [نهى عن بيع الغرر] [٣] .

وجه الاستدلال من الحديث :

أن خيار الشرط فيه غرر ، وأجيز بالنص خيار الثلاث ، وبقى ما سواه على حكم المنع [٤].

وبعبارة أخرى :

أن الأصل هو ألا يجوز الخيار ، واستثنى النص ثلاثة أيام فما دونها للحاجة ، فلا يجوز منه إلا ما ورد فيه النص ، وذلك كسائر الرخص المستثناه من الأصل ، مثل : استثناء العرايا من المزابنة ، وغير ذلك[٥].

[٢] عن ابن عمر : أن حبان بن منقذ كأن شج في رأسه مأمومه ، فثقل لسانه ، وكان يخدع في البيع ، فجعل له رسول الله ـ صلى الله عليه

---

(١) انظر الأحوال في ذلك ، المغني ٥٨٥/٣ ، المبسوط ١٤/ ، شرح فتح القدير ٣٠٠/٦ ، الحاوي الكبير ٧٤/٦ ، بداية المجتهد ٣٣٣/٢ .

(٢) انظر المغني ٥٨٦/٣ ، شرح فتح القدير ٣٠٠/٦ .

(٣) رواه مسلم ، كتاب : البيوع ، باب : بطلان بيع الحصاة والبيع الذى فيهغرر (١٥١٣).

(٤) الحاوي الكبير ٧٤/٦ .

(٥) انظر بداية المجتهد ٣٣٤/٢ ، شرح فتح القدير ٣٠١/٦ .



وسلم ـ ما يبايع من شيء فهو بالخيار ثلاثاً وقال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ـ (قل لا خلابة) [١].

وعن أبي هريرة مرفوعاً " من ابتاع شاة مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها وإن شاء ردها ، ورد معها صاعاً من تمر "[٢].

وجه الاستدلال من هذين الحديثين :

(أ) أن حبان كان أحوج الناس إلى الزيادة في الخيار لمكانة من ضعف النظر وحاجته إلى استدراك الخديعة ، فلما لم يزد بالشرط على الثلاث، دل على أنها غاية الحد في العقد .

(ب) أنه حده بالثلاث والحد يفيد المنع ، إما من المجاوزة ، أو من النقصان ، فلما جاز النقصان من الثلاث ، علم أنه حد للمنع من مجاوزة الثلاث[٣].

[٣] ولأن الخيار ينافي مقتضى البيع ، لأنه يمنع الملك واللزوم وإطلاق التصرف ، وإنما جاز لموضع الحاجة فجاز القليل منه وآخر حد القلة ثلاث قال تعالى : (تمتعوا في داركم ثلاثة) أيام ـــ بعد قوله (فيأخذكم عذاب قريب) [٤].

[٤] قياس مدة خيار الشرط الزائدة على ثلاث أيام على البائع الذي يشترط على المشتري أن لا يبيع السلعة من بعده ، بجامع أن كلاً منهما شرط

---

(١) انظر البخاري ، كتاب البيوع (٢١١٧)، ومسلم ، كتاب البيوع (١٥٣٣) من حديث عبد الله بن عمر .

(٢) انظر مسلم كتاب البيوع ، باب : حكم بيع المصراة (١٥٢٤).

(٣) الحاوي الكبير ٧٤/٦ ، ٧٥ ، شرح فتح القدير ٣٠١/٦ ، ٣٠٢.

(٤) المغني ٥٨٦/٣ ، انظر الحاوي ٧٥/٦.



باطل ، فلما لم يعتبر شرط عدم البيع الذي شرطه البائع على المشتري لم يعتبر خيار الشرط الزائد على ثلاثة أيام [١].

[٥] لما روى عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال (ما أجد لكم أوسع مما جعل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لحبان جعل له الخيار ثلاثة أيام إن رضى أخذ وإن سخط ترك) [٢].

وأجيب عن هذه المناقشة :

[١] أما القول ان خيار الشرط ثلاثة أيام مستثنى من الأصول ، وما كان كذلك لا يقاس عليه قياساً على سائر الرخص .

فالجواب :

أن الرخص يصح القياس عليها إذا عقلت علة شرع الحكم فيها ووجدت هذه العلة في الفرع ، ولم يوجد مانع من القياس ، وهنا قد عقلت علة شرع الحكم وهي الحاجة لدفع الغرر ، وهذه العلة وجدت في الفرع وهي جواز خيار الشرط أكثر من ثلاثة أيام ، إذ الحاجة تختلف من مبيع ومبيع .

[٢] أما استدلالكم بحديث حبان وأنه حدد فيه المدة بثلاثة أيام فيجاب عليه أنه خرج مخرج الغالب [٣].

[٣] وأما قولهم إنه ينافي مقتضى العقد ، فلا يصح ذلك ، لأن مقتضى البيع نقل الملك والخيار لا ينافيه ، وإن سلمنا ذلك جدلاً ، لكن متى خولف

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٧٥/٦.
(٢) انظر المغني ٥٨٦/٣ .
(٣) انظر شرح فتح القدير ٣٠١/٦.



الأصل لمعنى في محل وجب تعدية الحكم لتعدى ذلك المعنى [١].

[٤] أما قياسكم مدة خيار الشرط الزائدة على ثلاثة أيام على البائع الذي يشترط على المشتري عدم بيع السلعة ، فإنه قياس مع الفارق لأن هذا يخالف لمقتضى العقد ، وكل ما خالف مقتضى العقد كان فاسداً ، أما خيار الشرط الزائد عن ثلاثة أيام فقد ثبت بالقياس والقياس دليل شرعي فأصبح خيار الشرط الزائد على ثلاثة أيام جائز شرعاً .

[٥] أما أثر عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فقد قال فيه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ (لا يثبت عندنا ما روي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ) [٢].

ومما يؤيد هذا القياس :

[١] قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [المسلمون عند شروطهم] [٣].

ووجه الدلالة من الحديث :

أن هذا الحديث أفاد أن أي شرط بين المسلمين لا يعارض الشرع يجب أن يعتبر هذا الشرط ، وشرط الخيار الزائد على ثلاثة أيام لا يعارض الشرع لثبوته بالقياس ، فإذن يجب اعتبار هذا الشرط .

[٢] ولأنه شرط ملحق بالبيع يجوز ثلاثاً ، فوجب أن يجوز أكثر من ثلاثة كالأجل [٤].

---

(١) المغني ٥٨٦/٣ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) علقه البخاري في صحيحه بصيغة الجزم ، كتاب : الإجارة)٤٥١/٤/ فتح الباري).

(٤) انظر الحاوي الكبير ٧٤/٦ ، المغني ٥٨٦/٣ .



[٣] ولأن الخيار ضربان : خيار المجلس ، وخيار الشرط ، فلما جاز أن يمتد خيار المجلس فوق ثلاث ، جاز أن يمتد خيار الشرط فوق ثلاث[١].

الترجيـــح :

والذي يترجح لي ـ والله أعلم ـ هو القول بجواز أن يمتد خيار الشرط فوق ثلاثة أيام لوجود العلة من شرع خيار الشرط ثلاثة أيام فيه وهي الحاجة ، فمتى وجدت الحاجة جاز أن يمتد هذا الخيار ، ومتى عدمت الحاجة ، لم يجز أن يمتد هذا الخيار .

ولأن الأصل في المعاملات الإباحة ، ما لم يأت نص يحرم ، ومثل هذه الشروط مما وسع الله على المتعاقدين ، فلا يجب أن نضيق ما وسع الله بلا دليل .

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٧٤/٦ .



المسألة الخامسة

قياس العنب على الرطب في جواز بيعه وهو على الشجر بمثل وزنه من الزبيب خرصاً [١]

ووجه القياس :

أن بيع الرطب وما يساويه من التمر خرصاً جاز للحاجة ، وهذه الحاجة موجودة في بيع العنب بما يساويه من الزبيب فجاز القياس لاشتراكهما في علة الحكم وهي الحاجة .

ويمكن مناقشة هذا القياس من وجوه :

[١] قياس العنب على سائر الثمار :

ووجه القياس :

أنه قد تدعو الحاجة إلى بيع باقي الثمار وهو على الشجر فلما لم يجز ذلك لم يجز بيع العنب ، وهو على الشجر بمثل وزنه من الزبيب خرصاً.

[٢] أن بيع العرايا وهو بيع الرطب ، وهو على النخل بما يساويه من التمر الجاف عن طريق الخرص ـ أي التخمين ـ من غير كيل أو وزن ، فإنه بيع جائز على سبيل الاستثناء من الأصل العام الذي يقتضي بطلان البيع ، لأن الشرع حرم بيع الجنس بجنسه متفاضلاً في الأموال الربوية، إذ التمر واحد منها بنص الحديث " التمر بالتمر مثلاً بمثل والفضل ربا " ، والتساوي التام بين ما أخذه المشتري من الرطب ، وما أخذه البائع من التمر غير ممكن ، لأن التقدير بين الرطب والتمر إنما

---

(١) انظر الأقوال في هذه المسألة المغني ٧٣/٤ ، ٧٤ ، الحاوي الكبير ٢٦٤/٦ .



هو بالخرص ـ أي التخمين ـ الذي لا يقوم على ميزان دقيق ، فاحتمال التفاضل بين العوضين في هذا البيع كبير ، ومع ذلك جاز البيع لدليل خاص ، وهو ما روى من أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ " نهى عن المزابنة " والمزابنة هى بيع الثمر[1] بالثمر ، إلا أصحاب العرايا ، فإنه إذن لهم [2].

ولما كان بيع العرايا على خلاف القياس لا يجوز أن يقاس عليه .

الإجابة عن هذه المناقشة :

[١] أن قياسكم العنب على سائر الثمار قياس مع الفارق ، وأن الرطب والعنب تشترك في معان عدة وتباين سائر الثمار في هذه المعاني مثل: بروز الثمرة ، وإمكان الخرص ، ووجوب الزكاة في كل من الرطب والعنب ، وحصول الاقتيات بهما ، فقد اشترك الرطب والعنب في كل هذه المعاني فصار قياس العنب على الرطب أولى من قياسه على سائر الثمار[3].

وفي هذا يقول ابن قدامة :

(لأن العنب كالرطب في وجوب الزكاة فيهما ، وجواز خرصهما ، وتوسيقهما ، وكثرة تيبيسهما ، واقتياتهما في بعض البلدان ، والحاجة إلى أكل رطبهما ، والتنصيص على الشيء يوجب ثبوت الحكم في

---

(١) المراد بالثمر هنا ثمر النخلة أي الرطب ، انظر عقود المعاوضات المالية د. أسامه عبد العظيم ، ص ١٢٠.

(٢) أصول الفقه د. زكي الدين شعبان ص ١٦٠ ، ١٦١ والحديث عند البخاري (٢١٧١)، ومسلم (١٥٤٢) من حديث ابن عمر .

(٣) الحاوي ٢٦٤/٦ ، المغني ٧٣/٤ ، ٧٤ .



مثله، ولا يجوز في غيرهما ، لاختلافهما في أكثر هذه المعاني ، فإنه لا يمكن خرصهما لتفرقهما في الأغصان ، واستتارهما بالأوراق ، ولا يقتات يابسها ، فلا يحتاج إلى الشراء به) [١].

[٢] ثم إن جواز بيع الرطب ، وهو على النخل بما يساويه من التمر الجاف عن طريق الخرص ، له علة يفهمها العقل ، وهي حاجة الناس إلى هذا النوع من التعامل ، فإن الشخص قد يحتاج إلى الرطب في أوانه ، ولا يجد المال اللازم لشرائه ، ويكون عنده التمر الذي يحتاج إليه من يكون عنده الرطب ، فرخص الشارع الحكيم للناس في بيع الرطب ، وهو على رؤوس النخل بما يساويه من التمر بطريق الخرص ، دفعاً لهذه الحاجة حتى لا يقع الناس في الحرج .

ووجدت هذه العلة في العنب ، ولم يوجد مانع ، فجاز قياس العنب على الرطب ، وبالتالي جاز بيع العنب وهو على الشجر بمثل وزنه من الزبيب خرصاً ، كما جاز بيع الرطب بما يساويه من التمر خرصاً [٢].

أما القول أن بيع العرايا على خلاف القياس ، فلو سلمنا جدلاً أنه على خلاف القياس فهذا لا يمنع من القياس عليه عند إدراك العلة ، ووجود هذه العلة في الفرع ولم يمنع مانع من القياس .

---

(١) المغني ٧٣/٤.

(٢) انظر أصول الفقه د. زكي الدين شعبان ص ١٦١ ، الحاوي الكبير ٢٦٤/٦ ، المغني ٧٣/٤ ، ٧٤ .



الترجيـــح :

والذي يترجح لى أنه يصح قياس العنـب علـى الرطـب فـي جـواز بيعـه وهو على الشجر بمثل وزنه من الزبيب خرصاً .

وذلك لقوة أدلة من جوز ذلـك ، وقـوة إجـابتهم علـى مناقشـة المـانعين .

والله أعلم .



المسألة السادسة

قياس من أفطر في رمضان مخطئاً[1] أو مكرهاً[2] على من أفطر ناسياً في صحة صومه ، ولا قضاء عليه

والجامع في قياس من أفطر في رمضان مخطئاً أو مكرهاً على من أفطر ناسياً في صحة صومه وعدم القضاء عليه أنهما غير قاصدين للجناية كالناسي فيعذران بل هما أولى بالعذر من الناسي لكون الناسي قاصد للفعل ـ وهو الشرب ـ غير قاصد للجنابة ، أما المخطأ والمكره فلم يقصدا الفعل ولا الجناية فكانا أولى بألا يبطل صومهما ، وبالتالي عدم وجوب القضاء عليهما[3].

ونوقش هذا القياس :

أن الخطأ والإكراه ليس في معنى النسيان ، لأن النسيان غالب الوجود، بخلاف الخطأ والإكراه فإنهما ليسا كذلك ، أما الإكراه فظاهر أنه لا يغلب وجوده ، وكذا الخطأ إذا مع التذكر وعدم قصد الجناية والاحتراز عن الإفساد

---

(١) الخطأ : هو ما ليس للإنسان فيه قصد ، وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل على اجتهاد ، ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يؤثم الخاطىء ، ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص ، ولم يجعل عذراً في حق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان . كتاب التعريفات ص ٧٢ .

(٢) الإكراه : هو إجبار الشخص على الإتيان بأمر لا يلزمه شرعاً بتهديده بالأذى إن لم يفعله ، ولا يكون الإكراه معتبراً إلا إذا كان المكره قادراً على تنفيذ ما هدد به .
أنواع الإكراه : ويتفرع الإكراه ـ عند الحنفية ـ باعتبار قوته ودرجة تأثيره إلى نوعين :
الأول : إكراه ملجيء أو كامل ، وهو التهديد بالقتل أو ضياع بعض الأعضاء أو العمل المهين لذي الجاه .
الثاني : إكره غير ملجيء ، أو ناقص ، وهو التهديد بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء كالحبس لمدة قصيرة ، والضرب الذى لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء .
انظر : أصول الفقه الإسلامي ص ٣٦٠ ، وانظر كتاب التعريفات ص ٢٧ .

(٣) انظر شرح فتح القدير ٣٢١/١ ، الشرح الكبير ٢٨٢/٣ .



قائم بقدر الوسع ، وقلما يحصل الفساد مع ذلك ، بخلاف حالة النسيان مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فإنه يكثر معه الإفساد ، ولا يلزم كونه عذراً فيما يكثر وجوده أن يكون عذراً فيما لا يكثر وجوده .

ولأن الوصول إلى الجوف في حالة الخطأ ـ مثل حالة المبالغة في التمضمض ـ ليس إلا لتقصيره في الاحتراز فيناسب الفساد .

ولأن النسيان من قبل صاحب الحق بخلاف غيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة فإن المقيد إذا صلى قاعداً بعذر القيد قضى بخلاف المريض [١].

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة :

أنا لا نسلم أن الخطأ والإكراه ليس في معنى النسيان ، بل هما في معنى النسيان ، ومما يدل على كون الخطأ والإكراه في معنى النسيان قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) [٢].

وفي رواية (إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) [٣].

ووجه الاستدلال من الحديث :

أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين أن الله سبحانه وتعالى تجاوز عن الأمة في حالات وهذه الحالات هى حالة الخطأ والنسيان والإكراه ،

---

(١) انظر شرح العناية على الهداية ٣٢٨/١ ، ٣٢٩ ، شرح فتح القدير ٣٢٨/١ ، ٣٢٩ .
(٢) المستدرك للحاكم ١٩٨/٢ .
(٣) انظر سنن ابن ماجه ٦٥٩/١ ، إرواء الغليل ١٢٣/١.



فلو لم يكن كلاً من الخطأ والنسيان والإكراه في معنى واحد لم شملهم حكم واحد وهو التجاوز .

ويمكن مناقشة هذه الإجابة :

أن المراد بالتجاوز في هذا الحديث هو التجاوز عن رفع الإثم ، ولا يدل التجاوز عن رفع الإثم صحة الفعل ، وذلك مثل من صلى ظاناً أنه على طهارة ثم تذكر أنه لم يكن على طهارة ، فإن إثمه مرفوع للحديث ولكن صلاته غير صحيحة ويلزمه الإعادة .

ولولا قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من نسى فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه) [1] لحكمنا على من أكل وشرب ناسياً أن صومه غير صحيح ويلزمه القضاء ، ولكن عدل عن القياس في هذه المسألة للأثر ، ولا يقاس عليها الإكراه والخطأ وذلك لكونهما ليسا في معنى النسيان ، ولأن حكم صحة من أكل أو شرب ناسياً قد ثبت خلاف القياس فلا يقاس عليه.

ويجاب عن ذلك :

أنا لو سلمنا جدلاً أن المراد بالحديث رفع الإثم ، ولا يلزم من ذلك صحة الفعل كما لو صلى الرجل ظاناً أنه على طهارة ثم تبين له أنه لم يكن على طهارة أو أنه صلى مكرهاً من دون طهارة فإن الإثم مرفوع في هذه الحالة ولكن يلزمه الإعادة . ولكن لا نسلم أن الخطأ والإكراه والنسيان ليسوا في معنى واحد بدليل أن هذه الحالات متجاوز عنهما الإثم معاً ، ولا تصح الصلاة بدون طهارة في جميع هذه الحالات مع رفع الإثم .

---

(١) تقدم تخريجه ص ١٣٧ .



ولما دل الأثر على صحة الصوم ممن أكل أو شرب ناسياً صح الصوم ممن أكل أو شرب مخطئاً أو مكرهاً للاشتراك في الجامع وهو عدم قصد الجناية ، وأما القول بأنه من أكل أو شرب ناسياً يصح صومه وهذا الحكم على خلاف القاعدة فلا يقاس عليه غيره ، فلا يسلم بهذه الدعوى ، لأن الحكم الثابت بالأثر ثابت بأصل وما كان ثابت بأصل يصح تعديه الحكم فيه إلى غيره عند تعقل المعنى من شرع الحكم ، وعند وجود فرع يوجد فيه هذا المعنى ، وفي هذه الحالة أمكن تعقل المعنى من شرع الحكم وهو عدم قصد الفعل ، ووجد الفرع الذي يشاركه في هذه العلة وهو الخطأ والإكراه لعدم قصدهما الجناية كذلك ، فيحكم لهما بنفس الحكم وهو رفع الإثم وصحة الصوم .

ومما يؤكد صحة ما ذهبنا قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من ذرعه القيء فلا قضاء عليه) [١] حيث دل على أن الإكراه على الفطر لا يقع به إفطار، لأن المكره لا قصد منه ولا تعمد ، فلا ينسب الفعل إليه [٢].

الترجيـــح :

الراجح صحة قياس من أفطر في رمضان مخطئاً أو مكرهاً ، على من أفطر ناسياً في صحة صومه ، ولا قضاء عليه بجامع عدم قصد الجناية في كلٍّ.

---

(١) صحيح : رواه أحمد (٤٩٨/٢) ، وأبو داود (٢٣٨٠) والترمذي (٧٢٠) وابن ماجه (١٦٧٦) والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٩/٤) ، والبغوي في شرح السنة (٢٩٣/٦) ، والدارقطني في السنن (٨٤/٢) من حديث أبي هريرة ، وقال الترمذي : حديث حسن ، وصححه ابن حبان (٣٥١٨/٨/ إحسان) والحاكم في المستدرك (٤٢٦/١) ، وانتقاه ابن الجارود في المنتقى (رقم ٣٨٥).

(٢) انظر توضيح الأحكام ١٧٠/٣ .



المسألة السابعة

قياس من جامع في نهار رمضان ناسياً على من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً في عدم وجوب القضاء والكفارة [١]

أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : (إذا نسى فأكل وشرب فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه) [٢].

فدل الحديث على أن من نسى فأكل وشرب فصومه صحيح بدلالة قوله فليتم صومه ، وبالتالي ليس عليه قضاء ولا كفارة ، ويقاس عليه المجامع ناسياً لاشتراكهما في العلة وهي النسيان أي عدم قصد الجناية.

واعترض على هذا القياس بالتالي :

[١] قياس الناسي على العامد :

قياس من جامع في نهار رمضان ناسياً على من جامع في نهار رمضان عامداً في وجوب القضاء والكفارة ، بجامع أنه جماع تام صادف صوما ، فوجب أن يفطر به كالعامد [٣].

[٢] قياس الصوم على الحج :

قياس من جامع في نهار رمضان ناسياً على من جامع في الحج ناسياً في إفساد العبادة ، بجامع أن الحج والصوم يفسدهما الجماع العمد ، فلما

---

(١) انظر هذه المسألة شرح فتح القدير ٣٢٧/٢ ومابعدها ، الحاوي الكبير ٢٨٤/٣ وما بعدها ، المغني ١١٦/٣ ، ١١٧ ، بداية المجتهد ٥٤١/١ ، توضيح الأحكام ١٨٣/٣، ١٨٤.

(٢) متفق عليه ، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ١٢٦/٤ من كتاب الصوم ، باب الصائم إذا أكل وشرب ناسياً ، وصحيح مسلم ٨٠٩/٢ ، كتاب الصوم باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٢٨٤/٣ .



أفسد جماع الناسي الحج دل على أن جماع الناسي يفسد الصوم بجامع أن كلا من الصوم والحج عبادة يفسدهما الجماع [١].

[٣] قياس الصوم على الصلاة :

وذلك أن الصلاة عبادة يبطلها الحدث وكذلك الصوم عبادة يبطلها الجماع ، فلما كان الحدث يبطل الصلاة عمداً وسهواً ، فيقاس عليه الجماع بأنه يجب أن يبطل الصوم عمداً وسهواً بجامع أن كليهما فعل يبطل العبادة [٢].

[٤] جاء رجل إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال هلكت يا رسول الله ، قال وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : وهل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا ، ثم جلس ، فأتي النبي – صلى الله عليه وسلم – بعرق فيه تمر ، فقال – صلى الله عليه وسلم – : تصدق بهذا ، فقال : أعلى أفقر مني ؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا ، فضحك النبي – صلى الله عليه وسلم – حتى بدت نواجذه ، وقال اذهب فأطعمه أهلك)[٣].

---

(١) انظر المصدر السابق .

(٢) انظر المصدر السابق .

(٣) متفق عليه ، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ١٣١/٤ ، كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان هل يطعم أهله من الكفارة (١٩٣٧) ، صحيح مسلم ، كتاب الصيام باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم (١١١١).



وجه الاستدلال من الحديث :

أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمره بالكفارة ، ولم يسأله هل وقع منه ذلك عمداً ، أو نسياناً أو إكراهاً ... الخ فدل على أن الجماع في نهار رمضان يوجب الكفارة سواء كان عمداً أو سهواً ، ولو كان هناك فرق لبينه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، فلما لم يبينه دل على عدم وجود الفرق ، لأن ترك الاستفصال في الواقعة المحتملة لأحوال مختلفة ينزل منزلة العموم في المقال [١].

[٥] لأن الجماع أعظم المفطرات لما فيه من الشهوة واللذة المنافية للمقصود من الصوم ، والإقبال على الله تعالى فقد قال تعالى في الحديث القدسي (يدع طعامه وشهوته من أجلي).

ولأنه لا يتصور وقوع النسيان في الجماع [٢].

[٦] قياس من نسى الوضوء فصلى على غير طهارة على من نسى وجامع في نهار رمضان في بطلان عبادة الجميع بجامع أن النسيان له أثر في بطلان العبادة .

ويمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات :

[١] أما قياس من جامع في نهار رمضان ناسياً على من جامع في نهار رمضان عامداً ، فإنه قياس مع الفارق لأن الناسى لم يقصد الجناية أما العامد فهو قاصد الجناية ، وبالتالي ليس على الناسي إثم لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)

---

(١) انظر بداية المجتهد ٥٤٢/١ ، ٥٤٣ ، نيل الأوطار ٥٢٥/٤ .

(٢) توضيح الأحكام ١٨٤/٣ ، نيل الأوطار ٥٢٥/٤ .



ولأنه لم يقصد الجناية وبالتالي لايحتاج إلى كفارة لأن الكفارة لتكفير المأثم ، أما العامد فهو قاصد للجناية وبالتالي محتاج إلى الكفارة لتكفير المأثم .

وأما قولنا أن الناسي لا قضاء عليه فلقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [إذا نسى فأكل وشرب فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه] (١).

والشاهد في قوله فليتم صومه حيث لو لم يكن الصوم صحيح لما أمره أن يتم صومه ، وبالتالي ليس عليه القضاء .

[٢] أما قياس الصوم على الحج فإنه قياس مع الفارق كذلك ، لأنا لا نسلم أن من جامع في الحج ناسياً عليه فدية ، ولو سلمنا جدلاً ، فإن قياس الصوم على الحج قياس مع الفارق لأن النواهي في الحج على ضربين:

(أ) ضرب استوى الحكم في عمده وسهوه مثل الحلق ، وقتل الصيد .

(ب) وضرب فرق بين عمده وسهوه مثل اللباس ، والطيب ، فألحق الجماع بالضرب الأول ، وهو ما استوى عمده وسهوه في الحكم لأنه إتلاف.

وهذا بخلاف الصوم لأن النواهي فيه نوع واحد ، ووقع الفرق بين العمد والخطأ فيها ، مثل من أكل ناسياً أو شرب ناسياً ، فوجب أن يكون الجماع لاحقاً لهم (٢).

[٣] أما قياسهم الصوم على الصلاة ، فهو قياس مع الفارق ، لأن هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب النسيان بخلاف الصوم ، فلا هيئة للصوم ، وبالتالي لا مذكرة في الصوم فيغلب النسيان فيه (٣).

---

(١) سبق تخريجه ص ١٣٧ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ٣/٣٨٥ ، ٣٨٦ .

(٣) انظر فتح القدير ٢/٣٢٨ .



[٤] أما استدلالهم بحديث الأعرابي فلا نسلم لهم أن الحديث يدل على أن من جامع في نهار رمضان يجب عليه الكفارة مطلقاً سواء كان عامداً أو غير عامد ، ويدل على قولنا قوله (هلكت) فإن قوله هلكت تدل على أنه كان عامداً لأن الهلاك مجاز عن العصيان المؤدي إلى ذلك ، فكأنه جعل المتوقع كالواقع مجازاً ، فلا يكون في الحديث حجة على وجوب الكفارة على الناسي [١].

[٥] أما قولكم إنه لا يتصور وقوع النسيان في الجماع ، فغير مسلم به ، حيث يمكن للمتزوج المعتاد على الجماع وخاصة إذا كان حديث الزواج ، وخاصة في أول يوم رمضان ، فإنه يتصور منه النسيان .

[٦] أن قياس من نسى أن يتوضأ مع من نسي وجامع في نهار رمضان ، فإنه قياس فاسد ، لأن ترك الوضوء ليس فعل ، ولأن الوضوء شرط والشرط لا يسقط بالسهو بخلاف المبطلات ، والجماع حكمه أغلظ ويمكن التحرز منه [٢].

[٧] بالإجماع أنه لا يلحق من جامع في نهار رمضان ناسياً إثم ولا عقاب دنيوي ولا أخروي فكذا الكفارة [٣].

[٨] ولأن الناسي ليس له فعل ، ولا يصح نسب الفعل إليه ، لأن الفعل المنسوب للفاعل هو ما كان يقصده ، وهنا لا يوجد قصد ولا إرادة[٤].

---

(١) انظر نيل الأوطار ٥٢٥/٤ .
(٢) انظر المغني ١١٧/٣ .
(٣) توضيح الأحكام ١٨٤/٣ .
(٤) انظر المصدر السابق .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المسألة الثامنة

هل يقاس الخوف من الحريق أو الغرق أو ما شابههما على الخوف في القتال، بأن تصلى الصلاة في هذه الحالات صلاة الخوف [١] قياساً على الخوف حال في القتال

قال المزني [٢]: قال الشافعي رحمه الله تعالى : (ولو غشيهم سيل ولا يجدون نجدة صلوا يومؤن على أقدامهم وركابهم) [٣].

وقال الماوردي[٤] : مؤيداً على قول الشافعي : [وهذا صحيح إذا غشيهم سيل ، أو ظلهم سبع ، أو صال عليهم فحل ، أو أظلهم حريق ، ولم يجدوا نجوة ، عالية ولا جبلاً منيعاً ، وخافوا على أنفسهم وأموالهم ، أو على أموالهم دون أنفسهم ، فسعوا لصلاحها ، فلهم أن يصلوا صلاة شدة الخوف [٥].

ووجه القياس :

أن العلة من جواز صلاة الخوف في القتال ، هو الخوف على النفس من الهلاك ، وهذه العلة موجودة في حالة شدة الخوف من الحريق أو الغرق أو

---

(١) صلاة الخوف : الخوف نقيض الأمن ولصلاة الخوف هيئات وحالات خاصة لا تغتفر في حال الأمن ، وتختلف هيآتها وحالاتها وصفاتها بحال العدو من قربه أو بعده ، ومن شدة الخوف أو خفته ، ومن الجهة التي هو فيها . انظر توضيح الأحكام ص ٣٦٥ .

(٢) هو أبو إبراهيم اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل المزني الشافعي ، إمام الشافعية بمصر ، ولد بها سنة ١٧٥ هـ ، وتوفي سنة ٢٦٤هـ ، له المختصر والاختصار . انظر طبقات الشافعية الكبرى ٩٣/٢ ، النجوم الزاهرة ٣٩/٣ ، الفتح المبين ١٦٤/١.

(٣) الحاوي الكبير ٩٩/٣ .

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب القاضي الماوردي البصري ، شافعي المذهب ، إمام فقيه ، عالم صاحب تصانيف ، قال عنه " ابن العماد " كان إمام في الفقه والأصول والتفسير ، بصيراً بالعربية ، له مصنفات كثيرة " أدب الدنيا والدين وأعلام النبوة والحاوي في الفقه و الأحكام السلطانية والنكت في التفسير . انظر طبقات المفسرين للسيوطي ص ٧١ .

(٥) المصدر السابق .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السبع وغيرها ، فلما جازت صلاة الخوف في القتال ، جازت في غيرها بجامع الخوف على النفس من الهلاك [١].

وقد اعترض على هذا القياس :

[١] أنه لا يصح قياس حالة شدة الخوف من الحريق ، والغرق والخوف من السبع ، على حالة شدة الخوف في القتال بجواز صلاة الخوف عند الخوف الشديد من الحريق وغيره على جوازه عند شدة القتال لأنها رخصة ، ولأننا لا نعلم ، ولا ندرك المصلحة التي شرعت هذه الرخصة من أجلها ، فلا يعلمها إلا الله سبحانه لذلك لا يتعدى بها عن مواردها فلا تثبت بالقياس [٢].

[٢] أن الرخص مخالفة للدليل ، فالقول بالقياس عليها يؤدى إلى كثرة مخالفة الدليل ، فوجب أن لا يجوز [٣].

وأجيب :

[١] أما قولكم أنا لا ندرك المصلحة التي شرعت الرخص من أجلها فالجواب عليه : أن هذا لو كان طريقاً في نفي القياس في الرخص ، لوجب أن يجعل مثل هذا طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس ، حيث قالوا إن الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين والمصلحة لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى ، فيجب أن لا نجري القياس في الأحكام الشرعية .

---

(١) انظر العناية على الهداية ١٠٢/٢ ، توضيح الأحكام ٣٧٧/٢ .

(٢) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس للدكتور عبد الكريم النملة ، ص ١٨٥ .

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٤ ، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٤ .



ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام ، بطل في نفي القياس في الرخص .

ثم إننا لا نقيس إلا عند إدراك العلة ، ووجود هذه العلة في الفرع ، فإذا أدركت العلة ووجدت في الفرع فلا يوجد مانع عن إجراء القياس (١).

وهنا قد أدركنا العلة من شرع حكم الأصل وهي الخوف على النفس من الهلاك ، ووجدت هذه العلة في الفرع ، فجاز إلحاق الفرع بالأصل بجامع الخوف على النفس من الهلاك .

[٢] أما قولكم إن الرخص مخالفة للدليل فالجواب عليه :

أن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملاً بالاستقراء(٢) ، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع ، وهو مقتضى الدليل فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة وجب أن يخالف الدليل بها أيضاً عملاً برجحانها ، فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته (٣).

---

(١) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٥ .

(٢) الاستقراء : هو الحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته ، وإنما قال ، في أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن ، استقراء ، بل قياساً مقسماً ، ويسمى هذا استقراء، لان مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزنيات ، كقولنا كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، لأن الإنسان والبهائم كذلك ، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين بجواز وجود جزئي لم يستقرأ ، ويكون حكمه مخالفاً لما استقرىء كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ ، كتاب التعريفات ص ٢٠ .

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٤ ، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٨٤، ١٨٥.



الترجيـــح :

الذي يترجح لي في هذه المسألة صحة قياس الخوف من الحريق أو الغرق أو ما شابههما على الخوف في حال القتال بأن نصلى الصلاة في هذه الحالات صلاة الخوف ، وذلك لقوة أدلة القائلين بصحة هذا القياس ، وصمودها أمام مناقشة المانعين ، وعدم صمود أدلة المانعين أمام مناقشة المجيزين . والله أعلم .



الفصل الثاني
التطبيقات الفقهية في القياس
في الحدود والكفارات

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : التطبيقات الفقهية في القياس في الحدود .

المبحث الثاني : التطبيقات الفقهية في القياس في الكفارات .



المبحث الأول

التطبيقات الفقهية في القياس في الحدود

المطلب الأول

قياس الزاني المكره على الزاني المختار في وجوب الحد [١]

تحرير المسألة :

إن محل النزاع في هذه المسألة في إكراه الرجل إكراهاً ملجئاً على الزنا، والسبب في الخلاف هو أن الزنا لا يكون إلا بانتشار آلة الرجل ، وهذا الانتشار يدل ـ عند بعض العلماء ـ على أن الزاني غير مكره بل هو راغب في الزنا ، وذهب بعض العلماء إلى أن هذا الانتشار ليس دليلاً على أن الزاني غير مكره بل إن هذا الانتشار ناتج عن الشهوة ، والشهوة مركوزة في الطباع لا يمكن دفعها وإنما يمكن دفع النفس عن الانقياد لها .

وتكون المرأة خارجة عن محل النزاع لأنه لا يوجد شيء يدل على أنها غير مكرهه .

وكذلك الرجل المكره إكراهاً غير ملجىء لا يعتبر مكرهاً لأنه يعلم أن هذا المكره لا يمكن تنفيذ تهديد لسبب أو آخر [٢].

ووجه قياس الزاني المكره على الزاني المختار :

أن كلاً من الزاني المكره والزاني المختار قد أولج ذكره في قبل امرأة محرم ، فلما وجب على الزاني المختار الحد وجب على الزاني المكره الحد بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً .

---

(١) انظر الأقوال هذه المسألة المبسوط ٨٨/٢٤ وما بعدها ، المغني ١٨٦/٨ ، ١٨٧ ، الحاوي الكبير ٨٤/١٧ ، ٨٥ .

(٢) انظر المراجع السابقة .



وقد ناقش من ذهب على عدم وجوب الحد على الزاني المكره هذا الدليل من عدة وجوه :

[١] أنه قياس مع الفارق لأن الزاني المكره لم يقصد الفعل ولا الجناية بخلاف الزاني المختار فإنه قاصد للفعل وللجناية ، فيستحق الزاني المختار الحد دون الزاني المكره .

[٢] ولأن هذا ينافي قوله تعالى : (ولا تزر وازرة وزر أخرى)[١] لأن الفاعل الحقيقي هو المكره ، وأما المكره فكالآلة في يد المكره .

[٣] ولأن هذا ينافي قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إن الله تجاوز عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) [٢].

ووجه الدلالة من الحديث :

إن الله تعالى تجاوز عن ترتيب الإثم على أي فعل كان بسبب الإكراه ، والتجاوز عن ترتيب الإثم على الفعل بالآخرة يدل على التجاوز عن ترتيب موجبه في الدنيا وهو الحد.

[٤] ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (ادرأوا الحدود بالشبهات) [٣].

وجه الدلالة من الحديث :

أن الحديث يدل على أن الحدود تدرأ بالشبهات ، والإكراه من أعظم الشبهات [٤].

---

(١) سورة فاطر آية ١٨ .

(٢) المسند ١٩٨/٢٢ ، إرواء الغليل للألباني ١٢٣/١.

(٣) انظر بدائع الصنائع ١٨٠/٧ ، تقدم تخريج الحديث ص ٢٠٨.

(٤) انظر المغني ١٨٧/٨ ، وانظر الحاوي الكبير ٨٥/١٧ .



[٥] قياس الزاني المكره على الزانية المكرهة .

ووجه القياس :

إن كلاً من الزانية المكرهة والزاني المكره غير قاصد للجناية ، فلما سقط الحد على الزانية المكرهة وجب سقوط الحد على الزاني المكره بجامع عدم قصد الجناية في كل [١].

[٦] ولأن كل ما سقط فيه الحد إذا أكرهت عليه المرأة ، سقط فيه الحد إذا أكره عليه الرجل ، كالسرقة وشرب الخمر [٢].

[٧] قياس الزاني المكره على من تلفظ بكلمة الكفر مكرها :

ووجه القياس :

أن الله تعالى قد عفا عن من تلفظ بكلمة الكفر مكرهاً لقوله تعالى : (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)[٣] فيقاس عليه من أكره على الزنا بجامع الإكراه وعدم قصد الجناية في كل . وهذا القياس من قبيل قياس الأولى لأن التلفظ بكلمة الكفر مخرج عن ملة الإسلام ، بخلاف ارتكاب فاحشة الزنا ، فإن فاعلها لا يكون كافراً بفعلها بل يكون مسلماً عاصياً ، فلما عفى عن الجناية التي تؤدى إلى الكفر لعلة الإكراه فمن باب أولى أن يعفى عن الجناية التي لا تؤدي إلى الكفر لنفس العلة وهي عدم القصد ــ أي الإكراه ــ .

---

(١) الحاوي الكبير ٨٥/١٧ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) سورة النحل آية ١٠٦ .



ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بالتالي :

[١] أما قولكم ان قياس الزاني المكره على الزاني المختار قياس مع الفارق لأن المكره غير قاصد للجناية ، فلا نسلم لكم بذلك بل كلاهما قاصد للجناية إذ لو لم يكن الزاني المكره قاصداً للجناية لما انتشر ذكره ، وعندئذ لا يمكن ارتكاب فاحشة الزنى لأن الوطء لا يكون إلا مع انتشار الآلة ، فانتشار الآلة دليل على أن الزاني كان راضياً لفعل فاحشة الزنى وإلا لما انتشر ذكره (١).

ونوقشت هذه الإجابة :

أن الشهوة مركوزة في الطباع لايمكن دفعها والانتشار عند زنى الإكراه دليل عليها ، ومما يدل عليها الانتشار في النوم أو عند رؤيه امرأة أحياناً ، وإنما يمكن دفع النفس عن الانقياد لها ، فصار الإكراه على الفعل لا على الشهوة والحد إنما يجب على الفعل دون الشهوة (٢).

وجواب آخر :

إن قولكم أن التخويف ينافى الانتشار لا يصح لأن التخويف بترك الفعل، والفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك (٣).

[٢] وأما استدلالكم بقوله تعالى : (ولا تزر وازرة وزر أخرى) فيجاب عليه بأن المراد لا يحمل أحد إثم أحد يوم القيامة ويدل عليه تكملة الآية

---

(١) انظر المبسوط ٨٨/٢٤ ، المغني ١٨٧/٨ ، الحاوي الكبير ٨٤/١٧ .
(٢) انظر الحاوي الكبير ٨٥/١٧ ، المبسوط ٨٩/٢٤ .
(٣) المغني ١٨٧/٨ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حيث يقول تعالى (وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى) [(١)].

[٣] أما استدلالكم بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إن الله تجاوز ..) فيجاب عليه بأن التجاوز المراد بالحديث أي التجاوز عن الإثم في الآخرة .

ويمكن مناقشة هذه الإجابة :

بأن التجاوز عن ترتيب الإثم على الفعل بالآخر يدل على التجاوز عن ترتيب موجبة وهو الحد كما بينا.

[٤] أما الجواب عن قياسكم الزاني المكره على الزانية المكرهة فهو قياس مع الفارق لأن المرأة يتصور أن يزنى بها وهي مكرهة ، بخلاف الرجل فإنه لا يتصور أن يزني وهو مكره لأن الزنا لا يكون إلا مع انتشار الآلة ، وانتشار الآلة دليل على عدم الإكراه .

وقد نوقشت هذه الإجابة بما نوقشت به الإجابة الأولى .

[٥] أما قولكم أن كل ما سقط فيه الحد إذا أكرهت عليه المرأة ، سقط فيه الحد إذا أكره عليه الرجل ، فالجواب عليه إن سلمنا بذلك ، لكن لا يتصور وقوع الإكراه على الرجل بالزنى .

ويمكن مناقشة هذه الإجابة بما نوقشت به الإجابة الأولى كذلك .

[٦] أن قياسكم الزاني المكره على من تلفظ بكلمة الكفر مكرهاً قياس مع الفارق لأن الرجل لا يتصور منه الإكراه على الزنى بخلاف الإكراه على كلمة الكفر .

---

(١) فاطر آية ١٨ .



واعترض على هذه الإجابة بما اعترض به على الإجابة الأولى .

الترجيح في هذه المسألة :

والذي يترجح لي في هذه المسألة ، أنه لا يصح قياس الزاني المكره على الزاني المختار في وجوب الحد .

لأن الحدود تدرأ بالشبهات والزاني المكره أقل أحواله أن في زناه شبهة، فيدرأ عنه الحد لهذه الشبهة والله أعلم .



المطلب الثاني

قياس اللائط على الزاني[١] في وجوب الحد

اختلف العلماء في عقوبة اللواط على ثلاثة أقوال :

الأول : أن عقوبته أغلظ من الزنا .

الثاني : أن عقوبته كعقوبة الزاني ، سواء كان فاعلاً أو مفعولاً به .

الثالث : أن عقوبته دون عقوبة الزنا ، وهي التعزير.

واستدل من ذهب إلى أن عقوبته كعقوبة الزنا بالقياس :

قياس اللواط على الزنا بجامع أن كلاً منهما إيلاج فرج آدمي في فرج آدمي لا ملك [٢] له فيه ولا شبهة ملك فكان زنا [٣].

وبالتالي وجب فيه حد الزنا لثبوت العلة فيه .

وناقش المانعون هذا القياس بالتالي :

[١] أن قياس اللواط على الزنا قياس مع الفارق لأن :

(أ) الزنا فعل مشتهى من قبل الفاعل والمفعول به ، حيث طبعت نفس الزاني والمزني به على فعل الزنا ولذا شرع حد الزنا لردع وزجر هذه النفوس المريضة عن هذه الجريمة العظيمة .

بخلاف اللواط لأنه في محل مستقذر وأن النفوس في الأصل تستقذره ولا يحدث هذا الفعل إلا نادراً ، ثم إن المفعول به لا يتحقق له الشهوة ، فيجب أن يختلف حكمه عن حكم الزنا [٤].

---

(١) الزنى : هو الوطء في قبل خال عن ملك وشبهه . انظر كتاب التعريفات ص ٨٣.
(٢) أي ملك الاستمتاع أي لا يحل له الاستمتاع .
(٣) انظر المغني ١٨٨/٨ ، الحاوي الكبير ٦١/١٧ .
(٤) انظر المبسوط ٧٩/٩ .



(ب) أنه يترتب على الزنا فساد عظيم إذ فيه فساد للفراش وضياع للأولاد واختلاط الأنساب ، وهذه المعاني أو المفاسد العظيمة غير موجودة في جريمة اللواط لأن الدبر ليس محلاً للإثبات ، فلا يترتب عليه اختلاط الأنساب ، ولا ضياع للأولاد ، ولا فيه فساد للفراش وبالتالي فساد الأسرة ، فالعلة من حد الزنا غير موجوده في اللواط فيمتنع قياسه على الزنا لإثبات حد الزنا [١].

(جـ) أن اللواط ليس بزنا في أصل اللغة ، لأن أهل اللغة غايروا بين اسم الزنا واسم اللواط ، فيقال (لاط وما زنا) وإذا كان أهل اللغة قد غايروا بينهما في الاسم ، فينبغي أن يغاير بينهما في الحكم ، ويكون كالاستمتاع بما دون الفرج [٢].

(د) أن الدبر لا يجب الغسل بالخارج منه [٣].

(هـ) ولأنه استمتاع لا يستباح بعقد ، فلم يجب فيه حد كالاستمتاع بمثله من الزوجة [٤].

[٢] ولأن الحدود لا تثبت بالقياس [٥].

[٣] أن حد اللواط قد ثبت بالنص وهو قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به) [٦].

---

(١) انظر المبسوط ٧٩/٩ .
(٢) المصدر السابق ٧٨/٩ ، وانظر الحاوي الكبير ٦٠/١٧.
(٣) انظر الحاوي الكبير ٦٠/١٧.
(٤) المصدر السابق .
(٥) المصدر السابق .
(٦) سبق خريجه ص ٢٥٧ .



[٤] وأنا لو سلمنا جدلاً أن اللائط يحد حد الزنا ، ولكن لا نسلم أن ذلك الحد قد ثبت بالقياس بل ثبت بدلالة النص .

وهذه الدلالة مأخوذة من قوله تعالى (ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون)(١) فسمى الله اللواط فاحشة ، كما سمى الزنا فاحشة في قوله سبحانه وتعالى (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة)(٢) فثبت للواط حكم الزنا بدلالة النص لا بالقياس إذ أن كلا من الزنا واللواط فاحشة ، وقد ثبت حكم فاحشة الزنا بالنص فيكون إثبات هذا الحكم للواط بدلالة النص لا بالقياس (٣).

ومما يؤكد أن حكم اللواط قد ثبت بدلالة النص لا بالقياس قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان) (٤) إذ أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أطلق اسم الزنى على من يعمل عمل قوم لوط ، وبالتالي يستحق عقوبة الزنا ، إذ لا معنى لإطلاق اسم الزنى على من يعمل عمل قوم لوط إلا لكونه مستحقاً عقوبة الزنا ، وبالتالي يكون حكم الزنا قد ثبت لمن يعمل عمل قوم لوط بدلالة النص لا بالقياس (٥).

---

(١) سورة النمل آية ٥٤ .

(٢) سورة الاسراء آية ٣٢ .

(٣) انظر المبسوط ٧٧/٩ ، ٧٨ .

(٤) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٢٣٣/٨ ، باب ما جاء في حد اللواط . انظر تلخيص الحبير ٦٢/٤ .

(٥) رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٣٣/٨ ، من حديث أبي موسى الأشعري ، قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (١٠٣/٤ / رقم ٢٠٣٢) : فيه محمد بن عبد الرحمن القشيري ، كذبه أبو حاتم ، ورواه أبو الفتح الأزدي في الضعفاء ، والطبراني في الكبير ، من وجه آخر عن أبي موسى ، وفيه بشر بن المفضل البجلي وهو مجهول ".



وأجاب من ذهب إلى أن عقوبة اللواط مثل عقوبة الزنا وذلك بالقياس على الزنا على مناقشة المعترضين على كون حكم من عمل عمل قوم لوط قد ثبت بالقياس على الزنا بالتالي :

[١] أن لا نسلم أن قياس من عمل عمل قوم لوط على الزنا قياس مع فارق لأن:

(أ) لأن الزنا فعل معنوى له غرض وهو قضاء الشهوة في محل مشتهى طبعاً على وجه محظور لا شبهة فيه لقصد سفح الماء ، وهذا موجود اللواط ، لأن الدبر والقبل يشتهيان من حيث كونهما فرجين يجب ستر كل واحد منهما شرعاً ، ومن حيث اشتراكهما في المعاني التي هي متعلقة بالشهوة كالحرارة واللين ، وضيق المدخل حتى إن من لا يعرف الشرع لا يفرق بينهما [١].

ولذا يجب حد من يعمل عمل قوم لوط بحد الزنا لوجود العلة التي من أجلها شرع حكم الزنا ، وهي الوطء في فرج محرم وبالتالي احتاج الفاعل لهذا العمل عقوبة حد الزنا للردع والزجر .

(ب) ثم إننا لا نسلم أن العلة من تحريم الزنا هو عدم اختلاط الأنساب وحفظ الأولاد ، إذ أنه لو أمكن الزنا مع حفظ الأولاد والضمان من عدم اختلاط الأنساب لكان الزنا محرماً وموجب للحد الذي شرع الله للزاني والزانية .

فتبين أن حفظ الأنساب وحفظ الأولاد ما هى إلا حكم مترتب من تحريم الزنا .

---

(١) انظر المبسوط ٧٧/٩ .



ومثال الحالات التي يمكن فيها الزنا مع عدم اختلاط الأنساب وبالتالي حفظ الأولاد ، زنا المرأة العاقر ، أو الزنا مع أكل حبوب منع الحمل، ومع ذلك فزنا المرأة العاقر ، والزنا مع أكل حبوب منع الحمل محرم لأنه وطء في فرج محرماً شرعاً مشتهى طبعاً ، فالعلة إذا في تحريم الزنا وإيجاب الحد فيه هو الوطء في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً[١].

(جـ) أنا نسلم أن اللواط لا يطلق عليه اسم الزنا ، ولكن لا نسلم أن عدم إطلاق اسم الأصل على الفرع يكون مانعاً لقياس الأصل على الفرع لأن القياس عبارة عن إلحاق حكم الأصل في الفرع لعلة جامع بينهما، وقد وجدت العلة من شرع حكم الأصل ـ وهو الزنا ـ في الفرع ـ وهو اللواط ـ وبالتالي نقيس الفرع على الأصل ونعطي الفرع حكم الأصل . ومثال ذلك المخدرات لا تسمى خمراً ولم يمنع عدم إطلاق اسم الخمر عليها من قياسها على الخمر لوجود علة شرع الحكم في الأصل ـ وهو الخمر ـ في الفرع ـ وهو المخدرات ـ والعلة هي ما يخامر العقل ويفسده ، وبالتالي استحق المخدرات وهو الفرع حكم الخمر وهو الأصل .

(د) أما قولكم أن الدبر لا يوجب الغسل ـ بالخارج منه ـ وبالتالي لا يصح قياسه على القبل فيجاب عليه بأن القبل كذلك لا يوجب الغسل بالخارج منه ـ وهو البول ـ وإنما الغسل في الإيلاج أو الإنزال ، والإنزال يوجب الغسل سواء في القبل أو الدبر وكذلك الإيلاج يوجب الغسل سواء في القبل أو الدبر .

---

(١) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣٤/٢٣ .



(هـ) أما قولكم إنه استمتاع لا يستباح بعقد ، فيجاب أن هذا الوصف ليس هو الوصف لشرع حكم الزنا وبالتالي هذا وصف غير معتبر ، والوصف المعتبر لشرع حكم الأصل وهو إيلاج فرج في فرج محرماً شرعاً مشتهى طبعاً وهو موجود في الفرع. وبالتالي قسنا الفرع على الأصل وأثبتنا حكم الأصل للفرع .

[٢] أما قولكم إنه لا يصح قياس اللواط على الزنا لأن الحدود لا تثبت بالقياس ، فيجاب أنا لا نسلم عدم جواز القياس في الحدود مطلقاً ، وإنما لا يجوز القياس في الحدود عند عدم تعقل علة حكم الأصل ، أما عند تعقل علة حكم الأصل ووجود هذه العلة في الفرع فإنه يجوز إلحاق الفرع بالأصل وفي قياسنا اللواط على الزنا قد عقلنا علة حكم الأصل ووجدنا هذه العلة في الفرع ـ كما بينا ـ وبالتالي يجوز القياس كسائر الأحكام إذ لا مانع .

[٣] أما قولكم إن حكم اللواط قد ثبت بالنص وهو قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به)[١]. فإن هذا لا يدل على عدم جواز القياس في المسألة ، بل غايته أن المسألة قد ثبتت بالنص والقياس .

ويمكن أن يناقش هذا الجواب :

بأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ (قال اقتلوا الفاعل والمفعول به) مطلقاً من غير تفريق بين المحصن وغير المحصن ، وهذا خلاف حكم الزنا، فإن حكم الزنا هو الرجم للمحصن حتى الموت ، والجلد مع التغريب

(١) قد سبق تخريج الحديث .ص ٢٥٧ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لغير المحصن ، وبالتالي بطل قولكم أن هذا الحديث لا يدل على عدم جواز قياس من عمل عمل قوم لوط على من زنا ، إذ أن القياس في هذه الحالة يكون في معارضة النص ولا يجوز القياس في معارضة النص.

[٤] أما قولكم إن حكمه هو نفس حكم الزنا ولكن لم يثبت ذلك بالقياس ولكن ثبت بدلالة النص ، فيجاب عليه بالتالي :

(أ) أن قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان) لا يصح فقد ضعفه الحافظ ابن حجر [١].

(ب) وأما قولهم إن الزنا وعمل عمل قوم لوط يطلق عليهما اسم الفاحشة ، ولما ثبت حكم الزنا بالنص كان حكم من يعمل عمل قوم لوط قد ثبت بدلالة النص ، فيجاب عليه :

لو كان المراد من إطلاق لفظ الفاحشة على اللواط ليعرف أن حكمه حكم الزنا باعتبار أن الزنا قد سمى فاحشة ، لاستغنى الصحابة بالنص في حد الزنا عن الاختلاف والاجتهاد ، لكن الصحابة فهموا أن ذلك غير مراد ، فدل على أنه لا يعول على هذا الاستدلال [٢].

---

(١) انظر تلخيص الحبير ١٠٣/٤ / رقم ٢٠٣٢) وتقدم تخريجه ص ٣٤٦.

(٢) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣٢/٢٣ ، شرح فتح القدير ٢٥١/١٥ .



الترجيح في هذه المسألة :

والذي يترجح لي ـ والله أعلم بالصواب ـ أنه لا يصح قياس من عمل عمل قوم لوط على الزنا لأن حكم الزنا هو الرجم للمحصن ، والجلد والتغريب لغير المحصن ، وقد ثبت بالنص أن حكم من يعمل عمل قوم لوط القتل مطلقاً ، وهو قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به) [١]، وهذا الحكم مخالف لحكم القياس بالتالي لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، لأن القياس هنا يكون في مخالفة النص ، والقياس في مخالفة النص لا يصح .

ومما يؤكد صحة ذلك إجماع الصحابة على أن حكم من يعمل عمل قوم لوط هو القتل ، ولكن اختلفوا في كيفية القتل [٢].

---

(١) سبق تخريج الحديث ص ٢٥٧.

(٢) انظر المغني ١٨٨/٨ ، نيل الأوطار ١٢٩/٧ .



المطلب الثالث

قياس النباش [١] على السارق في وجوب الحد[٢]

ووجه القياس :

[١] أن كلا من النباش والسارق أخذ مال خفية من حرز[٣] مثله ، فلما كان حكم السارق هو قطع يده إذا سرق ما يوجب القطع ، كان حكم النباش القطع إذا أخذ ما يوجب القطع قياساً على السارق بجامع أخذ المال خفية من حرز مثله [٤].

[٢] لأن قطع السرقة موضوع لحفظ ما وجب استبقاؤه على أربابه حتى ينزجر الناس عن أخذه ، فكان قياس النباش على السارق في وجوب الحد من باب أولى لأن الميت لا يقدر على حفظه على نفسه ، ولأنه لا يقدر على مثله عند أخذه [٥].

[٣] ولأن حد القطع حكم يتعلق بسرقة مال الحي ، فجاز أن يتعلق بسرقة كفن الميت كالضمان [٦].

---

(١) النباش هو الذي ينبش القبور ، ويسرق أكفان موتاها ، انظر الحاوي الكبير ١٨٤/١٧، شرح فتح القدير ٣٧٤/٥ .

(٢) انظر الأقوال في هذه المسألة الحاوي الكبير ١٨٤/١٧ وما بعدها ، المغني ٢٧٢/٨ ، بداية المجتهد ٦٦٨/٢ ، شرح فتح القدير ٣٧٤/٥.

(٣) هوالموضع الحصين و(تحرز) منه أي توفاه . انظر مختار الصحاح ص ١١٤، وكتاب التعريفات ص ٢٠٧ .

(٤) انظر شرح فتح القدير ٣٧٥/٥ .

(٥) انظر الحاوي الكبير ١٨٦/١٧ .

(٦) انظر المصدر السابق .



[٤] ولأن قبل ودبر الميت عورة يجب سترها ، فيجب القطع في سرقة ما سترها كالحى (١).

وناقش المانعون من قياس النباش على السارق في وجوب الحد هذا القياس من وجوه :

[١] أن أطراف الميت أغلظ حرمة من كفنه ، فلما سقط ضمان أطرافه فأولى أن يسقط الضمان في كفنه (٢).

[٢] ولأنه لو سرق من القبر غير الكفن لم يقطع ، فيقاس الكفن على المسروق من القبر غير الكفن ، أي أن القبر ليس بحرز لغير الكفن فلا يكون حرزاً له وفي أقل أحواله أن يكون في حرزيته شبهة ، وبه ينتفى القطع (٣).

[٣] لأن القبر ليس بحرز لأن الحرز ما يوضع فيه المتاع للحفظ والكفن لا يوضع في القبر للحفظ ، فلا يوجب النبش القطع على النباش لعدم وجود العلة من القطع (٤).

[٤] ولأن القطع مختص بما يحفظ ويستبقى لوقت الحاجة والكفن معرض للبلي والتلف فخرج عن حكم المحفوظ المتبقى ، وبالتالي لا يوجب فيه القطع (٥).

---

(١) انظر المصدر السابق .
(٢) انظر الحاوي الكبير ١٨٥/١٧ .
(٣) انظر المصدر السابق ، انظر المغني ٨م٢٧٣ ، شرح فتح القدير ٣٧٦/٥ .
(٤) انظر المغني ٢٧٣/٨ ، شرح فتح القدير ٣٧٦/٥ ، الحاوي الكبير ١٨٥/١ .
(٥) انظر الحاوي الكبير ١٨٥/١٧ ، المبسوط ١٥٩/٩ ، ١٦٠ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

[٥] ولأن الكفن لا مالك له ، وما لا مالك له لا قطع فيه ، لعدم المطالب به قياسا على بيت المال ، وقولنا لا مالك له لأن الميت ليس أهلاً للملك ، ولأن الورثة لا يملكون من التركة إلا ما يفضل عن حاجة الميت [١].

[٦] ولأن الميت لو كفن بأكثر من العادة ، ثم سرقت الزيادة لم يقطع فيها فيقاس عليها ما لو سرق الكفن نفسه [٢].

[٧] ولأن قبر الميت يشتمل على كفنه وطيبه ، ثم لم يقطع في طيبه فيقاس عليه الكفن [٣].

[٨] أن نباشاً رفع إلى مروان بن الحكم ، فعزره ولم يقطعه ، وفي المدينة بقية الصحابة وعلماء التابعين ، فلم ينكره أحد منهم [٤].

ووجه الاستدلال من الأثر :

أن مروان لم يقطع يد النباش قياساً على السارق ، بل اكتفى بعقوبة التعزير ، وكان في المدينة بقية الصحابة وعلماء التابعين فلم ينكر أحد منهم ذلك ، ولو كان عقوبة النباش القطع قياساً على السارق لأنكروا ذلك ، فلما لم ينكروا ذلك دل على أن النباش لا يقاس على السارق في وجوب القطع بل يكتفى في حقه بعقوبة تعزيرية كما يراها القاضي .

---

(١) انظر الحاوي الكبير ١٨٥/١٧ ، شرح فتح القدير ٣٧٦/٥ ، المغني ٢٧٣/٨.

(٢) انظر الحاوي اكبير ١٨٥/١٧ .

(٣) انظر المصدر السابق .

(٤) انظر المصنف لعبد الرازق ٢١٣/١٠ ، الحاوي الكبير ١٨٥/١٧ ، شرح فتح القدير ٣٧٥.



وأجاب من ذهب إلى أن حكم النباش قطع حداً قياساً على السارق عن هذه المناقشة بالتالي :

[١] أما قياسكم كفن الميت على أطرافه بسقوط الضمان ، فيجاب عنه من وجهين :

(أ) أن نقيس الميت على المرتد ، وذلك أن المرتد يسقط بارتداده ضمان أطرافه ، ولم يترتب على سقوط ضمان أطرافه سقوط ضمان ماله فيقاس عليه الميت من باب أولى بحرمة مال المسلم [١].

(ب) أنه لما افترقت أطرافه وأكفانه في الضمان ، فضمن أكفانه ولم يضمن قطع أطرافه ، كان القطع تبعاً لضمانها في الوجوب كما كان القود في الأعضاء تبعاً لضمانها في السقوط [٢].

[٢] وأما قولهم بأن القبر ليس حرز لغير الكفن ، فلم يكن حرزاً للكفن ، فيجاب عنه :

بأن الحرز معتبر بالعادة التي لا يقترن بها تفريط ، والعادة في الأكفان إحرازها في القبور ، ولا ينسب فاعلها إلى تفريط ، فصار القبر حرزاً لكفن ، وليس إذا كان القبر حرزاً للكفن صار حرزاً لغير الكفن ، لأن الأحراز تختلف بحسب اختلاف المحرزات .

فحرز الدواب بالاصطبل ، والدرة بالصندوق ، والشاة بالحظيرة ، فلو سرق الدابة من الاصطبل أو الدرة من الصندوق أو الشاة من الحظيرة قطع بها .

---

(١) انظر الحاوي الكبير .
(٢) المصدر السابق .



ولو سرق الدرة من الاصطبل أو الحظيرة ، لم يقطع لأن الاصطبل حرز الدواب وسرقة الدواب من حرزها يوجب قطع يد السارق وكذلك سرقة الدرة من الصندوق يوجب القطع لأنه سرقها من حرزها ، بخلاف ما لو سرق الدرة من الاصطبل أو الحظيرة لا يوجب قطع يد السارق لأنه لم يسرقها من حرزها .

وبالتالي قياس الكفن على غيره ، بأن غيره لو أخذ من القبر لا يوجب القطع فيه فيقاس عليه الكفن قياساً مع الفارق لأن القبر حرز للكفن ، وليس حرز لغيره . وبالتالي لا يلزم من عدم القطع بأخذ غير الكفن من القبر عدم القطع بأخذ الكفن من القبر لأنه قياس مع الفارق لأن القبر حرز للكفن ، وليس حرزاً لغيره [1].

وناقش المانعون هذا الجواب :

أن اعتبار العادة لا يمنع من سقوط القطع ، كبذر الزرع قد جرت العادة في إحرازه ببذره فيها ، ولا ينسب فاعله إلى التفريط ، ثم لو سرقه سارق لم يقطع ، فيقاس عليه الكفن [2].

وأجيب :

أن بذر الزرع إذا بلغت قيمته نصاباً ثم سرق ببذرة يوجب القطع فيه ، اعتباراً بالعادة في إحراز مثله .

---

(١) انظر الحاوي الكبير ١٨٥/١٧ ، ١٨٦ ، شرح فتح القدير ٣٧٥/٥ ، ٣٧٦ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ١٨٧/١٧ ، ١٨٨ .



ولو سلمنا أنه لا يجب فيه القطع ، فلا يقاس الكفن عليه للفارق بينهما، وذلك أن الكفن يؤخذ دفعة واحدة من حرزه ، وقد كملت قيمته نصاباً ، فلذلك قلنا بوجوب القطع فيه .

بخلاف البذر ، لأن السارق يأخذه من الأرض حبة بعد حبة ، وكل حبة منه تحرز في موضعها لا في موضع غيرها ، وإذا افترقت السرقة لم يضم بعضها إلى بعض فافترقا [١].

[٣] أما قولهم أن القبر ليس بحرز لأن الحرز ما يوضع فيه المتاع للحفظ ، والكفن لا يوضع في القبر لذلك . فيجاب عنه بأن ما ذكروه لا يصح لأن الكفن يحتاج إلى تركه في القبر ، ويكتفي به في حرزه ، ألا ترى أنه لا يترك الميت في غير القبر من غير أن يحفظ كفنه ، ويترك في القبر وينصرف عنه [٢].

[٤] أما قولهم أن القطع مختص بما يحفظ ويستبقى لوقت الحاجة ، فالجواب عليه من وجهين :

(أ) أن الاعتبار بحالته عند أخذه ، ولا اعتبار بما تقدم أو تأخر كالبهيمة المريضة إذا شارفت على الموت [٣].

(ب) أن تعريضه للبلى لا يمنع من وجوب القطع فيه ، كدفن الثياب في الأرض ، وقياساً على ثياب الحي من حيث أنها معرضة للبلي باللباس، وهذا لا يوجب سقوط القطع فيها ، فيقاس عليها الأكفان [٤].

---

(١) انظر المصدر السابق ١٨٨/١٧ .
(٢) انظر المغني ٢٧٢/٨ .
(٣) الحاوي الكبير ١٨٨/١٧ .
(٤) انظر المصدر السابق .



[٥] أما الجواب عن قولهم : إنه لا مالك للكفن ، فإنا لا نسلم أن الكفن لا مالك له بل لا يخلو ملك كفن الميت من أحد ثلاثة أوجه :

(أ) أنه ملك للميت خاصة لاختصاصه به ، وليس يمتنع أن يكون مالكاً له في حياته ، وباقياً على ملكه بعد موته قياساً على الدين يكون ثابتاً في ذمته في حياته ، وفي حكم الثابت في ذمته بعد موته . فعلى هذا لو نبش النباش كفن الميت ففي المطالبة بقطع يده وجهان :

أحدهما : الورثة .

الثاني : الإمام إن قدر لبيت المال [١].

(ب) أن الكفن ملك للورثة ، وقد استحق الميت منافعه كالتركة إن كان عليها دين ملكها الورثة واستحق الميت عليهم قضاء دينه . فعلى هذا إن نبش النباش كفن الميت . فالمطالب بالكفن الورثة ، ولهم الحق في مطالبة إقامة حد السرقة على النباش [٢].

(جـ) إنه لا مالك للكفن ، على فرض أن الميت لا يملكه ، والوارث لا حق له فيه ، وليس يمتنع أن يقطع فيما لا مالك له ، كما يقطع في أستار الكعبه وآلات المساجد ، ولا يقاس على مال بيت المال ، لأن مال بيت المال لا يتعين في حق إنسان بعينه ، بخلاف الكفن فإنه متعين في حق صاحبه . وعلى هذا الوجه لو نبش النباش الكفن فإن الإمام يكون هو الخصم في قطع يد النباش [٣].

---

(١) انظر المصدر السابق ١٧/١٨٨ ـ ١٨٩ .

(٢) انظر المصدر السابق ١٧/١٨٩ .

(٣) النظر المصدر السابق .



[٦] أما قولهم بأنه لا يقطع في زيادة الكفن ، فيجاب عليه : بأن الفرض ثوب ، والزيادة عليه إلى خمسة أثواب ندب ، وما زاد عليه خارج عن حكمه ، فيقطع في الواجب ، والندب ، ولا يقطع في الزيادة عليها ، لخروجها عن حكم الكفن فرضاً وندباً ، وليس القبر حرزاً لغير الكفن ، وإن كان حرزاً للكفن لما قدمناه ، فافترقا [١].

[٧] أما قياسهم الكفن على الطيب فهو قياس مع الفارق لأن الطيب مستهلك بعد استعماله ، بخلاف الكفن لأنه باق [٢].

[٨] وأما الجواب عن حديث مروان ، أنه عزر النباش ولم يقطعه فيمكن حمله على توجيهين :

(أ) يجوز أن يكون سقوط القطع لنقصان قيمته عن مقدار القطع .

(ب) يجوز أن يكون النباش لم يخرج الكفن من القبر ، والقطع لا يجب إلا بعد إخراجه من القبر لأن جميع القبر حرز له .

(جـ) ومما يؤكد هذان الاحتمالان مخالفة ذلك الفعل ـ أي عدم القطع من النبش ـ من قبل ابن الزبير ، وعمر بن عبد العزيز [٣].

الترجيح :

مع قوة أدلة من ذهب إلى إلحاق النباش بالسارق ، إلا أن أدلة المانعين أقل ما يقال فيها أنها تورث شبهة في هذا الإلحاق، والحدود تدرء بالشبهات وبالتالي يترجح عدم الإلحاق في القطع .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر المصدر السابق ١٨٩/١٧.

(٣) انظر المصدر السابق ١٨٦/١٧ ، ١٨٧ .



المبحث الثاني

التطبيقات الفقهية في القياس في الكفارات

المطلب الأول

قياس القتل العمد على القتل الخطأ في وجوب الكفارة

ونقصد بالقتل العمد ، القتل الذي عفى أولياء الدم عن القاتل .

ووجه القياس :

[١] أنه قتل آدمي مضمون ، فوجب أن تستحق فيه الكفارة قياساً على الخطأ.

[٢] ولأن الكفارة إذا وجبت على الخاطيء مع عدم المأثم كان وجوبها على العامد مع المأثم أولى لأنه محتاج إلى ما يكفر عنه مأثمه .

كما قال تعالى : (فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر)[١] فلما أوجب القضاء على المضطر معذوراً بمرض أو سفر ، كان القضاء واجباً على من أفطر عمداً بالقياس على من اضطر للعذر من باب أولى .

ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) [٢] دل الحديث على وجوب الصلاة على من نام عنها أو نسيها عند تذكيرها ويقاس عليه وجوب قضاء الصلاة لمن أخرها عن وقتها عمداً من باب أولى .

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٥ .

(٢) صحيح : رواه البخاري ، كتاب : مواقيت الصلاة ، باب : من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها (٥٩٧)، ومسلم ، كتاب :الصلاة ، باب :قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضاءها (٦٨٤) من حديث أنس بن مالك .



[٣] ولأن كل كفارة وجبت بقتل الخطأ وجبت بقتل العمد كجزاء الصيد فيقاس عليه قتل الآدمي [١].

ونوقش :

[١] بأن قياس القتل العمد على القتل الخطأ قياس مع الفارق لأن الكفارة في القتل الخطأ إنما وجبت لتكفر إثم هذا القتل لاحتمال كونه لا يخلو من تفريط ممن صدر منه ، وهذا بخلاف القتل العمد فإنها لا ترتفع بالكفارة لعظم إثم هذا الذنب بدليل أن الله رتب عليه عقوبة في الآخرة وهي أن مصيره جهنم ، فلا تجب فيه الكفارة [٢].

[٢] أن الله جعل الخطأ شرطاً في وجوب الكفارة حيث قال تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) [٣].

فدل ذلك على أن القتل العمد لا تجب فيه الكفارة لعدم تحقق شرط الكفارة فيه وهو كون القتل خطأ [٤].

[٣] قياس القاتل عمداً على الزاني المحصن .

ووجه القياس :

أن زنى المحصن لا يوجب الكفارة فيقاس عليه القتل العمد بجامع أن كليهما سبب يوجب القتل [٥].

[٤] ولأنه قتل عمد ، فلم تجب فيه الكفارة كالقصاص[٦] .

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٦ .
(٢) المغني
(٣) سورة النساء آية ٩٢ .
(٤) انظر الحاوي الكبير ٣١٤/١٦ .
(٥) انظر المصدر السابق .
(٦) المصدر السابق .



[٥] ولأن القصاص عقوبة على بدن ، والكفارة حق في مال ، فلم يجتمعا في القتل الواحد ، كالقصاص مع الدية [١].

وأجيب عن هذه المناقشة :

[١] أن العلة من شرع الكفارة هو لتكفير المأثم ، والقاتل العمد ، لا يحجر عليه التوبة فلما لم يحجر عليه التوبة كان محتاجاً إلى تكفير المأثم ، ولما شرع للقاتل الخطأ ما يكفر به تفريطه مع عدم الاثم ، يشرع هذا للقاتل العمد من باب أولى لكون حاجته لما يكفر ذنب بعد التوبة أكبر .

[٢] ويجاب عن الاحتجاج بقوله تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة) بأن العلة من شرع الحكم في الآية معقول المعنى وهو حاجة القاتل في القتل الخطأ لما يكفر ذنب ، وهذه العلة موجودة في القاتل في القتل العمد ، بل هو أحوج فيقاس القاتل العمد على القاتل خطأ وهذا من قياس الأولى .

[٣] أما قياسكم القتل العمد على زنى المحصن بجامع أن كلاً منهم سبب يوجب القتل ، فإنه قياس مع الفارق لأن قتل القاتل عمد هو حق الآدمي ويجوز أن يعفوا أولياء المقتول عن القاتل بل يندب لهم ذلك لقوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف)[٢] فدلت الآية على أنه يجوز لأولياء المقتول العفو عن القاتل وهذا بخلاف ، رجم الزاني المحصن فإنه حق لله ولا يجوز بحال من الأحوال أن يعفى من الحد .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) البقرة آية ١٧٨ .



[٤] وروى وائلة بن الأسقع قال : أتينا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في صحاب لنا استوجب النار فقال : (أعتقوا عنه رقبة يعتق الله بكل عضو منها عضواً منه من النار) [١] وهو لا يستوجب النار إلا إن كان القتل عمداً .

وكذلك روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : يارسول الله إني وأدْتُّ في الجاهلية . فقال (اعتق عن كل موؤودة رقبة) [٢].

والوأد قتل عمد ، وقد أوجب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيه الكفارة فدل على أن مشروعية الكفارات للقاتل عمد ثابتة بالنص .

---

(١) صحيح : رواه أحمد في المسند (٣/٤٩١)، (٤/١٠٧) ، وأبو داود (٢٩٦٤) ، والنسائي في السنن الكبرى (٣/٤٨٩١ ، ٤٨٩٢) ، والطبراني في المعجم الكبير (٢٢/٢١٨: ٢٢١) والبيهقي في السنن الكبرى (٨/١٣٢ ، ١٣٣) وصححه الحاكم في المستدرك (٢/٢١٢) وابن حبان (١٠/٤٣٠٧/ إحسان).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير (١٨/ رقم ٨٦٣) والبزار (رقم ٢٢٨٠/ كشف الأستار) والبيهقي في السنن الكبرى (٨/١١٦) من حديث عمر بن الخطاب وسئل عن قوله تعالى (وإذا الموؤدة سئلت) قال : جاء قيس بن عاصم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إني وأدت ثماني بنات في الجاهلية فقال .. الحديث ، والحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ رقم ١١٤٦٩)، وقال " رواه البزار والطبراني ورجال البزار رجال الصحيح غير حسين بن مهدي الأبلي وهو ثقة " . وانظر الدر المنثور للسيوطي عند هذه الآية (٦/٥٢٨).



المطلب الثاني

قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفارة بسبب الجماع في نهار رمضان [١]

تحرير المسألة :

المراد بالمرأة التي جامعها زوجها في نهار رمضان ، هي التي جومعت وهي مطاوعة ، فخرج من ذلك المرأة التي جومعت مكرهة أو كانت نائمة لا تشعر بشيء أو المرأة الناسية .

استدل من ذهب إلى وجوب الكفارة على المرأة بالأدلة التالية :

[١] قياس المرأة على الرجل :

ووجه القياس :

أن كلاً من الرجل والمرأة مكلف جامع في نهار رمضان وهو مختار غير ناسي ولا مخطيء ، فلما وجب على الرجل الكفارة ، وجب على المرأة الكفارة كذلك ، قياسا على القتل [٢].

[٢] قياس الوطء في نهار رمضان على الزنا :

وذلك أن السبب الموجب للكفارة هو جناية كاملة ، وهذا السبب يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه ، فتلزمها الكفارة كما يلزمها الحد بسبب الزنا[٣].

---

(١) انظر الأقوال في هذه المسألة (١) الحاوي الكبير ٣/٢٧٧ ، ٢٧٨ ، المبسوط ٣/٧٢، ٧٣، المغني ٣/١٢٣ ، بداية المجتهد ١/٥٤٣.

(٢) انظر الحاوي الكبير ٣/٢٧٧ ، المغني ٣/١٢٣.

(٣) انظر المبسوط للسرخسي ٣/٧٢ .



وبأنهما لما اشتركا في سائر موجبات الوطء من المأثم والقضاء ، ووجوب الغسل والعقوبة ، وجب أن يشتركا بالكفارة أيضاً ، فيلزم كل واحد منهما كفارة [١].

[٣] **قياس عقد النكاح على سائر العقود :**

ووجه القياس :

أن النكاح عقد من العقود فلما كان سائر العقود لا يترتب عليه تحمل الكفارة ، وجب أن لا يتحمل الكفارة بعقد النكاح قياساً على سائر العقود [٢].

[٤] ولأنه لا يخلو إيجابكم الكفارة الواحد من أحد أمرين :

إما أن تجب على الزوج وحده ، أو تجب عليهما معاً . فيبطل أن تجب عن الزوج وحده لاشتراكهما في موجب الكفارة وهو الوطء .

ويبطل أن تجب عليهما معاً ،لأنه يقتضي أن يلزم كل واحد منهما نصف كفارة ، وهذا خلاف الأصول [٣].

وناقش : من ذهب إلى أن المرأة لا تقاس على الرجل في وجوب كفارة الوطء أدلة من ذهب إلى وجوب الكفارة على المرأة بالتالي :

[١] أما قياسكم المرأة على الرجل في وجوب الكفارة ، فيجاب عليه أن الكفارات لا تثبت بالقياس .

[٢] أما قياسكم عقد النكاح على سائر العقود فالجواب عنه بأنه قياس مع الفارق، لأن سائر العقود لا توجب النفقة والكسوة وزكاة الفطر بخلاف

---

(١) الحاوي الكبير ٣/٢٧٧ .
(٢) انظر المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق ٣/٢٧٧ ، ٢٧٨ .



عقد النكاح فلا يصح قياس أحدهما على الآخر [١].

[٣] أما قولكم إن حال الكفارات لا يخلو ، إما أن تجب على الزوج وحده ، أو عليهما فالجواب عليه :

أنها تجب على الزوج وحده ، وهذا غير ممتنع ، كما يشتركان في الوطء ، ويختص الزوج بالتزام المهر [٢].

ويستدل من ذهب إلى عدم وجوب كفارة الوطء على المرأة بالتالي :

[١] حديث الأعرابي الذي وقع على امرأته في نهار رمضان [٣].

ووجه الاستدلال من الحديث :

أن الأعرابي إنما سأله عن فعل شارك فيه زوجته ، مع جهلهما بحكمه، فاقتضى أن يكون جوابه ـ صلى الله عليه وسلم ـ حكماً لجميع الحادثة، وكان جواب الرسول [أعتق رقبة] ، ولم يقل ولتعتق زوجتك رقبة كذلك ، أو أعتق عنها رقبة . ولما كان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، ولم ينقل عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه أمر المرأة بالكفارة، ولا راسلها لإخبارها بذلك ، مع جهلها بالحكم ، دل على أن الكفارة لا تلزمها [٤].

---

(١) انظر المصدر السابق ٢٧٨/٣ .
(٢) انظر المصدر السابق ٢٧٨/٣ ، ٢٧٩ .
(٣) متفق عليه ، وتقدم تخريجه ص ٣٢٩ .
(٤) انظر الحاوي الكبير ٢٧٨/٣ ، المغني ١٢٣/٣ .



[٢] **قياس الكفارة على المهر :**

ووجه القياس :

أن كفارة الوطء حق مال متعلق بالوطء ، بخلاف سائر الكفارات ، فوجب أن يكون على الرجل دون المرأة قياساً على المهر . إذ أن المهر حق مالى يلزم الرجل وحده لتعلقه بالوطء كذلك (١).

وأجاب من ذهب إلى وجوب كفارة الوطء في نهار رمضان على المرأة على مناقشة المانعين بالتالي :

[١] أنا لا نسلم أن الكفارات لا تثبت بالقياس مطلقاً ، بل عند معرفة علة الأصل ووجود هذه العلة في الفرع لا يوجد ما يمنع من إثبات الكفارات حينئذ بالقياس .

[٢] وأما استدلالكم بحديث الأعرابي ، فيجاب عليه :

ليس في الحديث دلالة على زعمكم ، لأن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمر الأعرابي أن يعتق رقبة ، فالحكم يكون متوجه له ولزوجته ولكل من يقع في مثل هذا الأمر ، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ثم إن الأصل في خطاب الشارع أن يكون متوجه للذكر والأنثى على السواء إلا ما دل الدليل على التفرقة بينهما في الحكم ، ولما لم يدل دليل على التفرقة هنا ، وجب على المرأة ما يجب على الرجل وهو وجوب الكفارة ـ هنا ـ .

---

(١) انظر المغني ١٢٣/٣.



[٣] أما قياسكم الكفارة على المهر فهو قياس فاسد ، لأن الكفارة إنما شـرعه لتكفير الإثم المترتب على المعصية ، فلذا لابد أن تكون ممن وقع في الذنب ، لكي تكون دالة على توبته .

بخلاف المهر فإنه حق شرعي للمرأة ، وهذا الحق الشرعي ليس مقـابل معصية بل مقابل طاعة وهو الزواج . فلا يوجد جامع بين المهر ، والكفارة ، وبالتالي لا يصح قياس أحدهما على الآخر .

الترجيح في هذه المسألة :

أنه يجب على المرأة الكفارة ، إذا جومعت وهي مطاوعة في نهار رمضان ، وذلك قياساً على الرجل ، ولعموم حديث الأعرابي ، فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ولأن الأصل في توجه الخطاب للمرأة والرجل على السواء إلا ما دل الدليل على الاختصاص ، فلما لم يدل دليل على الاختصاص ، يكون الخطاب متوجه لهما معاً ـ والله أعلم ـ .



المطلب الثالث

قياس من جامع في يومين من رمضان ولم يكفر عن اليوم الأول على من جامع في رمضانين ولم يكفر عن جماعه في رمضان الأول حتى دخل رمضان الثاني في وجوب كفارتين (١)

قياس من جامع في يومين من رمضان ولم يكفر عن اليوم الأول على من جامع في رمضانين ولم يكفر عن جماعه في رمضان الأول حتى دخل رمضان الثاني في وجوب كفارتين بجامع أن كل يوم من رمضان عبادة مستقلة بنفسها (٢).

ونوقش هذا القياس من وجوه :

[١] أن كمال الجناية باعتبار حرمة الصوم والشهر جميعاً ، حتى أن الفطر في قضاء رمضان لا يوجب الكفارة لانعدام حرمة الشهر ، وباعتبار تجدد الصوم لا تتجدد حرمة الشهر ، ومتى صارت الحرمة معتبرة لايجاب الكفارة مرة لا يمكن اعتبارها لايجاب كفارة أخرى ، لأنها تلك الحرمة بعينها (٣).

وبعبارة أخرى :

أن اسم رمضان يعم جميع الشهر ، فصار كالعبادة الواحدة ، واليوم الواحد الذي لا يلزم فيه إلا كفارة واحدة (٤).

---

(١) انظر الأقوال في هذه المسألة ، المبسوط ٧٤/٣ ، الحاوي الكبير ٢٨٠/٣ ، ٢٨١ ، المغني ١٣٢/٣ ، ١٣٣ ، بداية المجتهد ٥٤٥/١ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ٢٨٠/٢ ، ٢٨١ .

(٣) المبسوط ٧٤/٣ .

(٤) الحاوي الكبير ٢٨٠/٣ .



[٢] قياس الصوم على الحج :

وجه القياس :

أن كلاً من الصوم والحج ركن من أركان الإسلام ، فلما لم يلزم المحرم إلا كفارة واحدة عند تعدد الجماع حال الإحرام ، فلا يلزم من صام رمضان إلا كفارة واحدة عند تعدد الجماع في شهر رمضان سواء هذا التعدد في يوم واحد أو أيام متعددة (١).

[٣] قياس كفارة الفطر على الحدود .

ووجه القياس :

أن كفارة الفطر عقوبة تدرأ بالشبهات فتتداخل قياساً على الحدود بجامع أن سبب الوجوب جناية محضة على حق الله تعالى ، والجنايات سبب لإيجاب العقوبات ، والدليل عليه سقوطها بعذر الخطأ بخلاف سائر الكفارات (٢).

وأجيب عن هذه المناقشة :

[١] أما قولكم " إنه كالعبادة الواحدة ، لأن اسم الشهر يجمعه " ، فالجواب عليه : أنه وإن كان عبادة واحدة ، فإنه يجمع عبادات قياساً على الصلاة فهي ركن واحد ، وعبادة واحدة ، ثم تجمع خمس صلوات في اليوم والليلة ، ولكل صلاة حكم نفسها في الصحة والفساد فيقاس عليها الصيام في وجوب أن يختص كل يوم بحكم نفسه .

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٢٨٠/٣ .

(٢) انظر المبسوط ٧٤/٣ ، الحاوي الكبير ٢٨٠/٣.



[٢] أما قياسكم الصوم على الحج فيجاب عليه : أنه قياس مع الفارق ، وذلك من وجهين :

(أ) أن للحج إحراماً يجمع أركانه ، ويتعدى فساد آخره إلى صحة أوله ، وليس كذلك صيام اليومين .

(ب) أن الحج يلزمه إتمام فاسده ، وتستوى حرمة جميعه .

فإذا وجبت الكفارة لحرمة بعضه ، فهي نائبة عن حرمة جميعه ، وليس كذلك صيام اليومين ، فلا يصح قياس الصوم على الحج إذا .

[٣] أما قياسكم الكفارات على الحدود فيجاب عليه ، أن الحدود حق لله تعالى ليس لآدمي فيها نصيب ، فلذلك تداخلت ، والكفارات تتعلق بحقوق الآدميين ، فلا يصح قياس الكفارات على الحدود ، وبالتالي لا يصح أن نقول إن الكفارات تتداخل ، ويلزم من جامع في يومين من رمضان ولم يكفر عن اليوم الأول كفارتان (١).

ويمكن أن يعترض عن هذا الجواب بالتالي :

أن قد فرقنا بين كفارة الفطر ، وسائر الكفارات ، إذ بينا أن كفارة الفطر عقوبة ، وتدرأ بالشبهات ، وأن سبب وجوبها جناية محضة على حق الله تعالى ، فافترقت عن سائر الكفارات ، وصح إلحاقها في الحدود في تداخلها بجامع أنهما عقوبة ، وتدرأ بالشبهة ، وأنها جناية محضة على حق الله تعالى .

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٢٨١/٣ .



[٤] وأن لكل يوم من الشهر حرمة يتميز بها عن الآخر ما يلزم من تحديد النية ، ولا يتعدى فساد اليوم إلى غيره ، فوجب أن يلزمه بهتك حرمة يوم كفارة مجددة [١].

---

(١) المصدر السابق .



المطلب الرابع

قياس اليمين الغموس على اليمين المنعقدة في إيجاب الكفارة

قياس اليمين الغموس على اليمين المنعقدة في إيجاب الكفارة بجامع أنهما أيمان بالله قصدنا ، وكان قاصدهما مختاراً ، فلما لزمه من خالف اليمين المنعقد بفعله كفارة ، لزم من صاحب اليمين الغموس الكفارة من باب أولى لأنه خالف اليمين بفعله ولأن الكفارة إنما شرعت لتكفير المأثم ، وصاحب اليمين الغموس أحوج إلى العمل الذي يكفر مأثمه [١].

واعترض المانعون باعتراضات عدة :

[١] بقوله تعالى :(لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) [٢].

وجه الاستدلال من الآية بالتالي :

(أ) أن اليمين الغموس هي اللغو ، والعفو عنها متوجه إلى الكفارة .

(ب) أن قوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) وعقد اليمين ما التزم فعلاً مستقبلاً يتردد بين حنث وبر ، فخرجت اليمين الغموس من الأيمان المعقودة ، لكونها ليست مستقبلة ، فلم يلزم بها كفارة [٣].

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٩ ، المغني ٦٨٦/٨ .

(٢) سورة المائدة آية ٨٩ .

(٣) انظر الحاوي الكبير ٣١٤/١٩ .



[٢] بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من حلف يميناً فاجرة ليقتطع بها مال امريء مسلم لقى الله تعالى وهو عليه غضبان) [(١)].

ووجه الاستدلال من الحديث :

أن الكفارة تكفر الاثم ، وبالتالي لا يكون مستحق للعقوبة ، والحديث يدل على أن صاحب اليمين الغموس ، سوف يلاقي الله وهو عليه غضبان ، فدل على أنه لا يشرع لصاحب اليمين الغموس الكفارة لأنه استحق غضب الله [(٢)].

[٣] بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (اليمين الغموس تدع الديار بلاقع من أهلها) [(٣)].

ووجه الدلالة من الحديث :

أنه صلى الله عليه وسلم ـ أخبر بحكم اليمين الغموس ، ولم يخبر أن الكفارة تشرع فيها ، ولو كانت مشروعة لأخبر ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأن الكفارة تكفر المأثم ، وهي خير لأهلها ، والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ حريص على ما فيه خير لأمته فلما لم يخبر عن مشروعية الكفارة لليمين الغموس دل ذلك على عدم مشروعيتها[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري : كتاب : الشرب والمساقاة ، باب : الخصومة في البئر والقضاء فيها (٢٣٥٦ ، ٢٣٥٧) ، وفي مواضع أخر ، ومسلم : كتاب الإيمان ، باب : وعيد من اقتطع حق مسلم (١٣٨) من حديث عبد الله بن مسعود .

(٢) انظر المغني ٦٨٦/٨ .

(٣) صحيح : رواه البيهقي في السنن الكبرى ٣٥/١٠ ، ٣٦ ، بإسنادين أحدهما صحيح والآخر ضعيف ، لكن بلفظ : " اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع" ـ أي : خراب ودمار ، وانظر " الترغيب والترهيب " للمنذري (٢٧٤٠/٢) والصحيحة للألباني (٢/رقم ٩٧٨).

(٤) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٩ .



[٤] قياس اليمين الغموس على يمين اللغو في عدم وجوب الكفارة بجامع أن كليهما يمين على ماض [١].

[٥] قياس اليمين الغموس على اليمين بالمخلوقات في عدم وجوب الكفارة بجامع أنها يمين محظورة [٢].

[٦] قياس اليمين الغموس على النكاح الذي قارنه الرضاع :

لأن اقتران اليمين بالحنث يمنع من انعقادها ، لأن حدوثه فيها يدفع عقدهما ، كالرضاع لما رفع النكاح إذا طرأ ، منع انعقاده إذا تقدم [٣].

وناقش القائلون بوجوب الكفارة في اليمين الغموس ما اعترض به المانعون بالمناقشة التالية :

[١](أ) أن المقصود بالعقد خارج عن حكم اللغو وهو المعقود عليه من أيمانه، وهو من كسب قلب المأخوذ بإثمه كما قال تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم [٤].

(ب) ولئن كانت اليمين المستقبلة تتردد بين حالين بر وحنث ، فالغموس مترددة بين صدق وكذب ، فصارت ذات حالين كالمستقبلة ، وإذ اختلفت الحالتان ، ألا تراه لو حلف ليصعدن السماء وليشربن ماء البحر ، حنث لوقته ، وإن لم يتردد يمينه بين حنث وبر ؟ وكذلك لو حلف ليقتلن زيداً ، وكان زيد قد مات حنث ، ولزمه الكفارة ، وإن لم يتردد

---

(١) انظر المصدر السابق ، المغني ٦٨٦/٨ .
(٢) انظر المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق ، المغني ٦٨٦/٨ .
(٤) سورة البقرة آية ٢٢٥ .



يمين بين بر وحنث وكذب ، لأنها مقصودة ، كذلك يمين الغموس في الماضي [١].

[٢] أما الجواب عن الخبرين ، فمن وجهين :

(أ) إن الإمساك عن الكفارة فيها اكتفاء بما ورد به القرآن من وجوبها .

(ب) إن المقصود بها حكم الآخرة ، والكفارة من أحكام الدنيا [٢].

[٣] أما قياسهم يمين الغموس على يمين اللغو ، فهو قياس مع الفارق ، لأن يمين اللغو غير مقصوده ، بخلاف يمين الغموس فهي يمين مقصودة فلا يصح قياس أحدهما على الآخر [٣].

[٤] أما قياسهم اليمين الغموس على اليمين بالمخلوقات ، فهو قياس فاسد ، لأن اليمين بالمخلوقات لا يلزم في جنسها كفارة ، بخلاف الأيمان بالله فإنه يلزم في جنسها الكفارة [٤].

[٥] وأما قياسهم اليمين الغموس على النكاح الذي قارنه الرضاع ، فلا يصح، لأن المقصود في النكاح الاستمتاع والاستباحة ، فإذا امتنع بطل النكاح .

ومقصود اليمين وجوب الكفارة في الحنث ، وعدم وجوبها في البر ، وهذا موجود في المستقبل والماضي [٥].

---

(١) الحاوي الكبير ٣١٦/١٩ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) انظر المصدر السابق .
(٤) انظر المصدر السابق .
(٥) انظر الحاوي الكبير ٣١٦/١٩.



واستدل من ذهب إلى وجوب الكفارة في اليمين الغموس بأدلة أخرى تعضد ما ذهبوا إليه :

[١] قوله تعالى (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم)[١] .

وجه الاستدلال :

أنها جاءت بعد صفة الكفارة ، فاقتضى الظاهر لزومها في كل يمين[٢].

[٢] قوله تعالى : (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)[٣].

وجه الاستدلال من الآية :

أن يمين اللغو ما سبق بها لسان الحالف من غير قصد ، ولا نية ، بخلاف اليمين الغموس ، فهي مقصودة ، فكان مؤاخذاً بيمين الغموس، ومؤاخذته بها توجب تكفيرها .

أما منعهم تسمية الغموس يميناً باطل لقوله تعالى (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر)[٤] وقوله تعالى (يحلفون بالله إنهم منكم وما هم منكم)[٥] .[٦]

---

(١) سورة المائدة آية ٨٩ .
(٢) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٩ .
(٣) البقرة آية ٢٢٥ .
(٤) سورة التوبة آية ٧٤ .
(٥) سورة التوبة آية ٥٦ .
(٦) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٩ .



الفصل الثالث

التطبيقات الفقهية في القياس في أحكام العبادات والمقدرات والأبدال

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التطبيقات الفقهية في القياس في أحكام العبادات .

المبحث الثاني : التطبيقات الفقهية في القياس في المقدرات .

المبحث الثالث : التطبيقات الفقهية في القياس في الأبدال .



المبحث الأول

التطبيقات الفقهية في القياس في أحكام العبادات

المطلب الأول

هل يجوز الاستنجاء[١] بغير الماء والحجر وغيرها من الجامدات الطاهرة غير المحترمة كالورق والمناديل والخرق ونحوها

ذهب جمهور العلماء على جواز الاستنجاء بغير الماء والحجر من الجامدات الطاهرات غير المحترمة كالأخشاب والخرق والورق [٢].

وبهذا يقول النووي في المجموع :

اتفق أصحابنا على جواز الاستنجاء بالحجر ، وما يقوم مقامه ، وضبطوه بكل جامد طاهر مزيل للعين وليس له حرمة ، ولا هو جزء من حيوان ، وقالوا : وسواء في ذلك الأحجار ، والأخشاب والخرق والخزف ، ولا يشترط اتحاد جنسه ، بل يجوز في القبل جنس والدبر جنس آخر ، ويجوز أن يكون بثلاث أحجار ، وخشبة ، وخرقه [٣].

ويمكن أن يستدل لهذا القول بالقياس على الأحجار لكونها جامدة منقية غير محترمة ، أو بعبارة أخرى : يمكننا قياس الورق ، والخرق ، وما شابههما على الأحجار ، بجامع أن الكل جامد ، طاهر ، منقى ، غير محترم .

---

(١) الاستنجاء : من نجوت الشجرة وأنجيتها : إذا قطعتها كأنه يقطع الأذى عنه ، وقيل من النجوة : وهو المرتفع من الأرض ، لأنه يستتر عن الناس بنجوه . تحرير ألفاظ التنبيه ص ٣٦٠ .

(٢) المجموع ١٣٠/٢ ، المغني ١٥٦/١ ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١١٠/١، ١١١.

(٣) انظر المجموع ١٢٠/١ .



واعترض ابن حزم في المحلى على هذا القول :

أن تطهير القبل والدبر من البول والغائط والدم من الرجل والمرأة لا يكون إلا بالماء حتى يزول الأثر أو بثلاثة أحجار متغايرة ، فإن لم ينق فعلى الوتر أبداً يزيد كذلك حتى ينقى ، ولا يجوز أقل من ثلاثة أحجار ، ولا يكون في شيء من الأحجار غائط ، ولا يجوز بالتراب أو الرمل [١].

واستدل بما ذهب إليه :

بحديث سلمان قال : (قال لنا المشركون : إنا نرى صاحبكم يعلمكم كل شيء حتى يعلمكم الخراءة ، فقال سلمان ، أجل إنه نهانا أن يستنجي أحدنا بيمينه أو يستقبل القبلة ، ونهانا عن الروث والعظم ، وقال : لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار) .

وغيرها من الآثار في نفس المعنى [٢].

وأجيب عن هذا :

(١) أنه متى ورد النص بشيء لمعنى معقول وجب تعديته إلى ما وجد فيه المعنى ، والمعنى ها هنا إزالة عين النجاسة ، وهذا يحصل بغير الأحجار كحصوله بها ، فوجب تعديته إلى كل ما يحصل به مثل الخرق والورق ونحوها [٣].

(٢) وأما استدلالكم بالأثر ، على عدم جواز قياس كل منقى طاهر جامد غير محترم على الأحجار فغير صحيح .

---

(١) انظر المحلى ١/٩٥ .

(٢) انظر المحلى ١/٩٦ ، ٩٧ ، رواه مسلم كتاب الطهارة باب الاستطابة (٢٦٢).

(٣) المغني ١/١٥٦ .



لأن المراد بالنهي عن الروث والعظم لكون الروث غير طاهر ، وبالتالي غير منقى ولأنه علف دواب الجن .

وأما النهي عن العظم فلأها طعام إخواننا من الجن .

(٣) وعن ابن مسعود – رضي الله عنه – قال : (أتى النبي – صلى الله عليه وسلم – الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار ، فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجده ، فأخذت روثة فأتيته بها ، فأخذ الحجرين وألقي الروثة ، وقال هذا ركس) . رواه البخاري [١].

ووجه الاستدلال من الحديث :

أن النبي – صلى الله عليه وسلم – علل منع الاستنجاء بالروث بكونها ركساً ، ولم يعلل بكونها غير حجر .

فدل ذلك على جواز الاستنجاء بكل جامد طاهر غير محترم منقى قياساً على الحجر [٢]

واعترض على هذا الجواب :

بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أمرنا بالاستنجاء بثلاثة أحجار والأمر يقضي الوجوب للحديث (وليستنج بثلاثة أحجار) [٣][٤].

أجيب :

أنه – صلى الله عليه وسلم – نص على الأحجار لكونها غالب الموجود للمستنجي بالفضاء ، مع أه لا مشقة فيها ، ولا كلفة في تحصيلها .

---

(١) صحيح : رواه البخاري ، كتاب الوضوء ، باب : لا يستنجى بروث (١٥٦).

(٢) انظر المجموع ١٣٥/١

(٣) رواه ابن ماجه (٣١٣) والنسائي ٣٨/١.

(٤) المغني ١٥٦/١ ، المحلى ٩٨/١ .



وهذا نحو قوله تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق)[١] .

حيث ليس المراد من النهي عن قتل الأولاد فقط عند خشية الفقر بل المراد به النهي عن القتل مطلقاً ولكن خرج النهي عن قتل الأولاد مخافة الفقر مخرج الغالب .

وكذلك قوله تعالى : (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم)[٢].

ونظائر ذلك ، فكل هذا مما ليس له مفهوم يعمل به لخروجه على الغالب [٣].

ويمكن أن يناقش :

بأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : (لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار) [٤] فدل على أن الاستنجاء بغير الحجر لا يصح .

ويجاب عن هذا بجوابين :

(١) أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال في الحديث الذي رواه أبو داود عن خزيمة قال (سئل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الاستطابة فقال بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع) .

---

(١) الأنعام آية ١٥١.

(٢) النساء آية ١٠١ .

(٣) المجموع ١/١٣١ .

(٤) رواه مسلم ، كتاب الطهارة ، باب الاستطابة ٢٦٢ .



ووجه الاستدلال من هذا الحديث :

أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لو أراد أن الاستنجاء لا يكون إلا بالحجر فقط لما كان استثناء الرجيع فيه معنى فدل على أنه أراد الحجر وما في معناه [١].

(٢) وأنه يحتمل أن المراد بالحديث (لا يستنجى بأقل من ثلاث) فيكون النهى إذن خارج محل النزاع .

ويؤيد ما ذهب إليه الجمهور على جواز الاستنجاء بالخشب والورق ونحوه :

ما رواه يسار بن نمير قال كان عمر ـ رضي الله عنه ـ إذا بال قال : ناولني شيئاً أستنجي به ، فأناوله العود والحجر ، أو يأتي على حائط يتمسح به أو يمسه الأرض ، ولم يكن يغسله [٢].

ويمكن أن يناقش هذا القياس :

بأنا لو سلمنا جدلاً جواز الاستنجاء بالورق والخشب والخرق .. الخ ، إلا أننا لا نسلم أنه ثبت بالقياس بل ثبت بدلالة النص حيث إن الحديث خصص الروث والعظم من جملة ما لا يجوز الاستنجاء به فدل على أن ما عداه يجوز الاستنجاء به .

أجيب :

بأن ذلك تعبير بعبارة أخرى عن حقيقة القياس ، فإن حقيقة القياس تعيين وصف من أوصاف الأصل وجعله علة ، وإلغاء ما عداه من الأوصاف ، كما هو الحال في مسألتنا حيث عين بعض الأوصاف في الأصل " الحجارة " مثل

---

(١) المغني ١/١٥٦ ، المجموع ١/١٣٠ .

(٢) المجموع ١/١٣١ وانظر البيهقي .



كونه جامداً وطاهراً وغير محترم ومنقى ، وألغى ما عداها من الأوصاف مثل كون أصله من التراب ، ثم قيس عليه من وجد به تلك العلة ، وهذا هو القياس.

الترجيح:

والراجح في هذه المسألة : هوجواز الاستنجاء بغير الماء والحجر من الجامدات الطاهرة ، المنقية غير المحترمة ، لأنه متى ورد النص لمعنى معقول وجب تعديته إلى ما وجد فيه المعنى ، والمعنى ها هنا إزالة عين النجاسة ، وهذا يحصل بغير الأحجار كحصوله بها، فوجب تعديته إلى كل ما يحصل به مثل الخرق والورق ونحوهما .



المطلب الثاني

قياس مس الدبر على مس الذكر في مشروعية الوضوء منه

المقصود بمشروعية الوضوء هنا وجوب وضوء من مس الذكر والدبربشهوة

وجه القياس :

أن مس الذكر والدبر بشهوة مظنة خروج المذى ، وهو ناقض ، كما أن مس الذكر والدبر بشهوة يؤدي إلى فوران الشهوة ، وفوران الشهوة وحرارتها منافية للعبادة ، ولا يطفئها ويسكت هيجانها إلا الماء لا سيما بنية الوضوء ، والوضوء عبادة يصاحبها من النية والذكر ما يسكت الشهوة ، فلما شرع الوضوء من مس الذكر بشهوة ، يقاس عليه مشروعية الوضوء من مس الدبر بشهوة لوجود العلة فيه [١].

وقد نوقش هذا القياس من وجوه :

أولاً : أن مس الذكر لا ينقض الوضوء وذلك للآتي :

[١] لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما سئل عن مس الذكر هل يوجب الوضوء قال [إنما هو بضعة منك] [٢] .

وجه الاستدلال من الحديث واضح ، إذ إن الحكم بأن الذكر قطعة لحم من الرجل ينبيء عن عدم انتقاض الوضوء ، لأن البضع غير الذكر

---

(١) انظر توضيح الأحكام ٢٣٦/١ ، ٢٣٧ ، الحاوي الكبير ٢٤٠/١ .

(٢) صحيح رواه ابو داود (١٨٢)، والترمذي (٨٥) والنسائى (١٠١/١) والدار قطني في السنن (١٤٩/١)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٣٤/١)، وأحمد في المسند (٢٢/٤)، من حديث طلق بن علي ، وصححه ابن حبان (١١١٩/٣ ، ١١٢٠ / إحسان) وانتقاه ابن الجارود (٢١).



الموجود جزء في الإنسان كان معلوماً أن مسها لا ينقض الوضوء [١].

[٢] قياس الذكر على سائر الجسد :

ووجه القياس :

أن الذكر عضو من الإنسان ، فلما كان لمس أي عضو لا ينقض الوضوء ، وجب أن لا ينتقض الوضوء من مس الذكر قياساً على باقي أعضاء الجسد بجامع أن كلاً عضو من أعضاء الجسد [٢].

[٣] ولأن الذكر إما أن يكون طاهراً أو نجساً ، وليس في مس شيء من الطاهرات ولا النجاسات وضوء [٣].

وبعبارة أخرى نقيس الذكر على النجاسات .

ووجه القياس :

أنه لو مس ما يخرج منه لم ينقض به وضوءه فلا ينتقض الوضوء بمس الذكر من باب أولى لكونه طاهر [٤].

ثانياً : لو سلمنا جدلاً أن مس الذكر ينقض الوضوء ، فلا نسلم أن يقاس عليه مس الدبر ، فبالتالي يحكم بأن مس الدبر ناقض للوضوء قياساً على مس الذكر ، وذلك لأن نقض الوضوء من مس الذكر حكم عدل به عن القياس للنص ، والمعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره .

---

(١) انظر نيل الأوطار ١/١٩٠ ، ١٩١ ، الحاوي الكبير ١/٢٣٠ ، ٢٣١ ، المغني ١/١٧٨، المبسوط ١/٦٦ ، شرح فتح القدير ١/٥٥ ، انظر الزيادة على النص ص ١٣٢ .

(٢) انظر المبسوط ١/٦٦ ، الحاوي الكبير ١/٢٣١ ، المغني ١/١٧٨ ، المعدول به عن القياس ص ٩٧ . الزيادة على النص ص ١٣٣ .

(٣) انظر المبسوط ١/٦٦ .

(٤) انظر المصدر السابق .



ثالثاً : لو سلمنا أن العلة من نقض مس الذكر للوضوء هي أنهـا مظنـة خروج مذي أو أنها تثير الشهوة ، فإن هذه العلة غير موجودة في مس الدبر وذلك أن الدبر ليس في معنـى الذكـر ، لأنـه لا يقصد مسـه ، ولأنـه لا يفضي إلى خروج خارج [١].

وأجيب عن هذه المناقشة :

أولاً :

[١] قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ] فإن هذا الحديث يفيد الوضوء من مس الذكر .

وأما حديث طلق فقد نقل الشوكاني[٢] تضعيف كل من الشافعي وأبي زرعه، وأبي حاتم ، والدارقطني[٣] والبيهقي[٤] وابن الجوزي له [٥]،

---

(١) انظر المغني ١/١٨١.

(٢) الشوكاني : هو الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ، ولد ـ رحمه الله ـ سنة ١١٧٣هـ ، وتوفي سنة ١٢٥٠هـ ، جمع ـ رحمه الله ـ بين علوم كثيرة وصنف فيها ومن مؤلفاته : فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول والدر النضير في إخلاص التوحيد . انظر معجم المؤلفين لرضا كحالة ١١/٥٣.

(٣) هو الإمام علي بن عمر الدار قطني ، صاحب السنن ، كان إمام عصره في الحديث وأول من صنف القراءات ، شافعي المذهب ، له مؤلفات منها " السنن " والعلل وغيرها ، توفي في بغداد سنة ٢٨٥ هـ .

(٤) البيهقي : هو أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر ، من أئمة الحديث ولد سنة ٣٨٤ هـ بخسروجرد من أعمال نيسابور ونشأ في بيهق ، رحل في طلب العلم إلى بغداد والكوفة والحجاز ثم إلى نيسابور ، كان شافعي المذهب وقد أكثر من التصنيف في تأييد ونصرة المذهب الشافعي بالأدلة . من مصنفاته (السنن الكبرى والسنن الصغرى ، والأسماء والصفات ، توفي سنة ٤٥٨هـ.

(٥) انظر نيل الأوطار ١/١٩١.



ويكفي في ترجيح حديث بسرة وهو [إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ] [١] على حديث طلق وهو قوله ـ صلى الله عليه وسلم [إنما هو بضعة منك] كما نقله الشوكاني عن البيهقي أن حديث طلق لم يحتج الشيخان برواته ، وحديث بسرة قد احتجا بجميع رواته .

وأن حديث طلق موافق لما كان عليه الأمر من قبل ، وحديث بسرة ناقل عنه ، فيصار إليه ، وبأنه أرجح لكثرة طرقه وصحتها ، وكثرة من صححه من الأئمة وكثرة شواهده ، ولأن بسرة حدثت به في دار المهاجرين والأنصار وهم متوافرون ، وقال البخاري أصح شيء في هذا الباب حديث بسرة ، ثم إن حديث الوضوء من مس الذكر متأخر فقد رواه أبو هريرة وهو متأخر الإسلام ، حيث صحب النبي أربع سنين ، وكان قدوم طلق على النبي وهم يؤسسون المسجد أول زمن الهجرة [٢].

ثم يمكننا التوفيق بين الحديثين بحمل حديث طلق على المس بدون شهوة، وحديث بسرة على المس بالشهوة .

[٢] وأما قياسكم الذكر على سائر الجسد ، فهو قياس مع الفارق ، لأن مس الذكر بالوطء ، وهو في مظنة الانتشار غالباً ، والانتشار الصادر عن المس في مظنة خروج المذي ولا يشعر به ، فأقيمت هذه المظنة مقام

---

(١) صحيح : رواه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٣) والنسائي (١/١٠٠) وابن ماجه (٤٧٩) وأحمد (٦/٤٠٦ ، ٤٠٧) وغيرهم وقد صححه الترمذي وابنخزيمة في صحيحه (١/ رقم ٣٣) وابن حبان (٣/١١١٢/ إحسان) والحاكم في المستدرك (١/١٣٦) وانتقاه ابن الجارود المنتقى (١٦، ١٧، ١٨) وقال ابن حجر في تلخيص الحبير (١/٢٤/ ١٦٥) : ونقل عن البخاري أنه أصح شيء في هذا الباب .. وصححه أحمد والدارقطني وابن معين ..".

(٢) انظر نيل الأوطار ١/١٩١، المغني ١٧٨، ١٧٩، الحاوي الكبير ١/٢٣١ ـ ٢٣٥.



الحقيقة لخفائها وكثرة وجودها ، كما أقيم النوم مقام الحدث ، وكما أقيم لمس المرأة بشهوة مقام الحدث ، وأيضاً مس الذكر بشهوة يوجب انتشار حرارة الشهوة وثورانها في البدن ، والوضوء يطفيء تلك الحرارة ، وهذا مشاهد بالحس [١].

[٣] وأما قياسكم مس الذكر على مس النجاسات ، فالجواب عليه أن ليس علة مشروعية الوضوء من مس الذكر لكونه نجساً أو لكونه مجرى النجاسة ، وإنما العلة كما ذكرنا أنه يحرك الشهوة ، ومظنة خروج خارج [٢].

ثانياً : أما قولكم أن نقض الوضوء من مس الذكر بشهوة حكم معدول به عن القياس ، والمعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ، فنقول إن هذا القول غير مسلم به فإن الحكم الذي ثبت على خلاف القياس بنص أصبح هذا النص أصل ، وإذا أدركته العلة من شرع حكم الأصل فيه ، ووجدت هذه العلة فى فرع ألحق هذا الفرع بالأصل وأعطى حكم الأصل .

وهنا قد أدركت العلة من شرع حكم الأصل وهو كون مس الذكر بشهوة مظنة خروج خارج ، وأن هذا المس يؤدى إلى فوران الشهوة في الجسد وهذا ينافي العبادة ، ولذا شرع الوضوء من مس الذكر بشهوة ، وهذه العلة موجودة في لمس الدبر بشهوة .

---

(١) انظر اعلام الموقعين ٦٣/٢ ، ٦٤ ، الحاوي الكبير ٢٣٥/١ ، المغني ١٧٩/١ .

(٢) انظر المصادر السابقة .



ثم إن مس الذكر بشهوة موافق للقياس ، وذلك أن مس الذكر بشهوة يحرك الشهوة ، فلو حكم عليه بمثل ما حكم به على نظائره مما يحرك الشهوة كالغضب الذي يحرك شهوة الانتقام ، والذي هو من الشيطان ، والشيطان من النار ، لاقتضى القياس الوضوء من مس الذكر بشهوة[١].

ثالثاً : لا نسلم لكم أن مس الدبر بشهوة لا تحرك الشهوة ، بل إن مس الدبر بشهوة من أقوى دواعي تحريك الشهوة ، لأنه فرج ، والشهوة تفور بمس الفرج بشهوة ، وهو يؤدي غالباً إلى انتشار الذكر ، وبالتالي يكون مس الدبر بشهوة مظنة خروج خارج ، فيشرع له الوضوء لأن فوران الشهوة مناقض للعبادة ، ويقاس مس الدبر بشهوة على النائم حيث إن كلاً منهما مظنة خروج خارج فلما شرع الوضوء من النوم يشرع الوضوء من مس الدبر .

الترجيــح :

الذي يترجح لي صحة قياس الدبر على الذكر في مشروعية الوضوء من مسه لأنه يثير الشهوة ، وهذا مناقض للعبادة ، ولأن لمسه مظنة خروج خارج فيشرع له الوضوء قياساً على النوم . والله أعلم .

---

(١) انظر المعدول به عن القياس ص ٩٧ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلب الثالث

قياس الجرموق على الخف في جواز المسح عليه

الجرموق هو : شيء يشبه الخف فيه اتساع ، يلبس فوق الخف في البلاد الباردة .

والفقهاء يطلقون عليه أنه الخف فوق الخف لأن الحكم [١] يتعلق بخف فوق خف سواء كان فيه اتساع أو لم يكن .

وفي جواز المسح عليه خلاف بين العلماء [٢].

ويستدل من ذهب من العلماء إلى جواز المسح على الجرموق :

(١) قياساً على الخف بجامع الحاجة والمشقة في نزعه ، ولأنه ساتر المحل ولا يصل بلل المسح إلى القدم فأصبح خفاً صحيحاً يمكن متابعة المشي عليه فأشبه المنفرد [٣].

واعترض على ذلك :

بأن الجرموق لا يصح المسح عليه وذلك :

(أ) عدم وجود نص .

(ب) ولأن قياسه على الخف قياس مع الفارق ، وذلك أن الحاجة لا تدعو إلى لبسه في الغالب ، وإنما تدعو الحاجة إليه في النادر فلا تتعلق به رخصة عامة [٤].

---

(١) انظر المجموع ٥٣١/١ .

(٢) انظر المهذب مع المجموع ٥٣١/١ ، المجموع ٥٣٦/١ ، ٥٣٧ .

(٣) انظر المهذب مع المجموع ٥٣١/١ ، والمجموع ٥٣٤/١ .

(٤) انظر المهذب مع المجموع ٥٣١/١ .



ويمكن مناقشة ذلك :

(أ) أنا لم نقل بأن المسح على الجرموق ثبت بالنص ليكون الاعتراض بعدم وجود نص يجوز المسح على الجرموق .

(ب) وأنا لا نسلم أن قياس الجرموق على الخف قياس مع الفارق ، لأن كليهما جلد أو نحوه يغطي المحل لبس لحاجه ـ كالبرد ونحوه ـ ويشق نزعه ، فيجوز المسح عليه لوجود العلة وانتفاء المانع .

(٢) أن المسح على الجرموق جائز قياساً على جواز المسح على الجبيرة[١] بجامع الضرورة في كل إذ أن لبس الجرموق يكون عادة في البرد الشديد ، ويكون نزعه فيه أذى ومشقة وضرر كنزع الجبيرة فجاز المسح عليه قياساً على الجبيرة [٢].

ويمكن أن يناقش :

بأنه قياس مع الفارق حيث إن الجبيرة يترتب على نزعها أذى كبير حيث قد يترتب عليه تأخر الشفاء من المرض أو حتى استمرار المرض وهذا ضرر والضرر يزال في الشرع .

فيجاب :

كذلك الحال في نزع الجرموق حيث إن الغالب من لبسه للبرد الشديد ، وقد يترتب على نزعه مشقة ، وضرر مثل ما قد يترتب على خلع الجبيرة ، وبالتالي يجوز المسح عليه كما يجوز المسح على الجبيرة .

---

(١) الجبيرة : جباره ، بالكسر في الثانية وهي أخشاب ونحوها تربط على الكسر ونحوه . كتاب التعريفات ص ٤٤ .

(٢) انظر المجموع ٥٣١/١ .



الترجيـــح :

يجوز المسح على الجرموق قياساً على الخف بجامع الحاجة إلى لبسهما، والمشقة في نزعهما وكذلك قياساً على الجبيرة بجامع الضرر من نزعهما .



المطلب الرابع

قياس العمامة على الخفين في جواز المسح عليها

ذهب الإمام أحمد[١] وابن جرير الطبري[٢] وسفيان الثوري إلى جواز المسح على الخف [٣].

ويمكن أن يستدل إلى ما ذهبوا إليه بالقياس .

(١) أن العمامة تدعو الحاجة إلى لبسها ، ويترتب على نزعها مشقة فيجوز المسح عليها قياساً على جواز المسح على الخف .

وأن العمامة حائل في محل ورد الشرع بمسحه فجاز المسح عليها كالخفين [٤].

(٢) قياس الرأس على القدمين :

ووجه هذا القياس أن الرأس عضو يسقط فرضه في التيمم ، كما يسقط فيه فرض القدمين ، فجاز الاقتصار بالمسح على حائل دونه ، كجواز المسح على حائل دونهما [٥].

---

(١) هو ابن محمد أحمد بن حنبل الشيباني ، أحد الأئمة الأربعة كانت وفاته عام (٢٤١هـ) فضائله ومناقبه لا تعد ولا تحصى . من أهم مصنفاته المسند والتاريخ وعلل الحديث وغيرها . انظر وفيات الأعيان (٤٧/١).

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير ، أبوجعفر الطبري ، صاحب التصانيف البدعية ، من أهل آمل طبرستان ، ولد سنة أربع وعشرين ومئتين . أثر الترحال وكان من أفراد الدهر علماً قل أن ترى العيون مثله ، كان ثقة صادقاً حافظاً رأساً في التفسير ، إماماً في الفقه والإجماع والاختلاف ، علامة في التاريخ وأيام الناس ، عارفاً بالقراءات ، وباللغة ، وغير ذلك ، توي سنة عشر وثلاث مئة . انظر : سير أعلام النبلاء ٢٦٧/١٤.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٤٣٣/١ ، ١٤١ ، انظر المغني ١/ ، مجموع الفتاوى ٢١/ ١٨٧، ١٨٨ .

(٤) انظر المغني ١/

(٥) المصدر السابق .



ونوقش هذا القول مناقشات عدة من قبل المانعين من جواز المسح على العمامة :

أن المسح على العمامة بدلاً من مسح الرأس لا يجوز للأدلة التالية :

(١) قوله تعالى : (فامسحوا برؤوسكم) [١].

ووجه الاستدلال بالآية :

أنها أوجبت مسح الرأس بغير حائل [٢].

(٢) وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حين توضأ ومسح برأسه : (هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به) [٣].

ووجه الاستدلال من الحديث :

أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ مسح على رأسه وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فدل على أن المسح على العمامة بدلاً من المسح على الرأس لا يجوز ، أي المراد بالحديث أن الله لا يقبل الصلاة بغير صفة هذا الوضوء .

(٣) ولحديث أنس بن مالك[٤] قال : رأيت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يتوضأ وعليه عمامة فصلى بها ، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدمة رأسه ، ولم ينفض العمامة [٥].

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٦ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ٤٣٤/١ .

(٣) انظر الحاوي الكبير ٤٣٤/١ ، البيهقي ٨٠/١ ، ٨١ .

(٤) هو أنس بن مالك بن النضير بن ضمضم بن زيد ، أبو حمزه الأنصاري الخزرجي ، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحد المكثرين رواية عنه . انظر الإصابة ٢٧٥/١ ـ ٢٧٦.

(٥) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٦١/١ .



وجه الاستدلال من الحديث :

أنه لو جاز الاقتصار على مسح العمامة لما تكلف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بأن يدخل يده من تحت العمامة ، فيمسح مقدمة رأسه، فدل ذلك على أن المسح على العمامه بدلاً من المسح على الرأس لا يجزىء [١].

(٤) لحديث المغيرة بن شعبة[٢] أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ توضأ فمسح بناصيته وعمامته [٣].

وجه الدلالة :

أن الاقتصار على مسح العمامة لا يجزىء [٤].

(٥) قياس الرأس مع العمامة على اليد في القفاز ، والوجه في البرقع والنقاب .

ووجه القياس :

أنه عضو لا تلحق المشقة في إيصال الماء إليه غالباً فلم يجز المسح على حائل منفصل عنه كاليد في القفاز ، والوجه في البرقع والنقاب [٥].

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٤٣٤/١ .

(٢) هو المغيرة بن شعبه الثقفي ، يكنى أبا عبد الله وقيل : أبا عيسى ، صحابي ، توفي سنة خمسين من الهجرة " انظر الاستيعاب ١٤٤٥/٤ " .

(٣) انظر مسلم كتاب الطهارة حديث ، باب المسح على الناصية والعمامة (٢٧٤).

(٤) الحاوي الكبير ٤٣٤/١ .

(٥) المجموع ٤٣٩/١ .



(٦) قياس الرأس على الوجه :

ووجهه أن الرأس عضو طهارته المسح ، فلم يجز المسح على حائل دونه كالوجه [١].

(٧) ولأن المسح على الخف معدول به عن القياس فلا يصح إلحاق غيره به[٢].

(٨) وناقش المانعون من جواز المسح على العمامة القياس الذي استدل به المجيزون المناقشة التالية :

أن قياس العمامة على الخفين قياس مع الفارق ، لأن المشقة تلحق بنزع الخفين بخلاف العمامة ، وذلك أن المسح على الرأس ممكن مع بقاء العمامة من دون مشقة ، فلم يجز أن يقتصر على المسح عليها لعدم الحاجة إليه .

وهذا بخلاف غسل الرجلين ، لأنه لا يمكن غسل الرجلين مع بقاء الخفين ، فجاز المسح عليهما ، ولأن الحاجة داعية إلى المسح على الخفين [٣].

ويمكن الإجابة عن مناقشة المانعين بالتالي :

(١) أن الآية ليس فيها دلالة على عدم جواز المسح على العمامة ، وغاية ما تدل عليه أن حكم الرأس عند عدم لبس العمامة هو المسح عليه بلا حائل، كما تدل على أن حكم الرجلين الغسل عند عدم لبس الخفين.

---

(١) المصدر السابق .
(٢) انظر شرح العناية على الهداية مع شرح فتح القدير ١/١٥٧.
(٣) انظر الحاوي الكبير ١/٤٣٤ .



(٢) وكذلك الحديث الأول لا يدل على عدم جواز المسح على الخفين ، وإنما يدل على أن حكم الرأس عند عدم لبس العمامة هو المسح مباشرة كما هو الحال في حكم الرجلين عند عدم لبس الخفين " الغسل ".

(٣) أن حديث أنس ليس فيه دلالة على المدعى وغايته أنه ورد عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه مسح على رأسه مباشرة مع كون العمامة على رأسه ، وهذا لا يدل على عدم جواز المسح على العمامة ، والذي يؤكد قولنا هو حديث ثوبان[١] أنه قال : بعث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمرهم أن يمسحوا على العصائب[٢] والتساخين[٣].[٤]

وناقش المانعون هذا الجواب :

أن عمائم العرب كانت آن ذاك صغاراً ، ولذلك سميت عصائب لصغرها، ولم تكن تعم جميع الرأس ، ولا تمنع من وصول المسح إليه إما مباشرة أو بللاً [٥].

---

(١) هو ثوبان بن يجدد ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أبو عبد الله صحابي مشهور ، يقال أنه من العرب من حكمي بن سعد بن حمير ، وقيل من أهل السراة أصابه سباء فاشتراه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتقه ، مات رضي الله عنه سنة ٥٤ هـ ، انظر الإصابة ٢٠٤/١ .

(٢) العصائب هي العمائم .

(٣) التساخين : هي الخفاف .

(٤) رواه أبو داود (١٤٦)وأحمد (٢٧٧/٥) والبيهقي في السنن الكبرى (٦٢/١)، والبغوي في شرح السنة (٤٥٢/١) والحاكم في المستدرك (١٦٩/١) وصححه ووافقه الذهبي من طريق راشد بن سعد عن ثوبان به لكن قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (١٥٦/١) : " هو منقطع " يعني بين راشد وثوبان غير أن الحافظ الزيلعي أفاد في نصب الراية (١٦٠/١) أن راشداً شهد مع معاوية صفين وثوبان مات سنة أربع وخمسين ومات راشد سنة ثمان ومائة وهذا يعنى أن احتمال سماعه من ثوبان وارد .

(٥) انظر الحاوي الكبير ١٤٢/١ .



وأجيب عن هذه المناقشة :

أن النص جاء عاماً ولم يخصص نوعاً من العمائم ، ولا دليل على التخصيص ، والتخصيص بلا مخصص تحكم ، والتحكم باطل ، ولذا فإننا نعمل بعموم الحديث إذ لا دليل على التخصيص .

(٤) أما الجواب عن حديث المغيرة بن شعبة فإنه ليس فيه دليل على عدم جواز المسح على العمائم وإنما يدل على أنه ثبت عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه مسح على ناصيته والعمامة مرة ، ومرة مسح على العمامة فقط فيكون هذا سنة ، وهذا سنة وذلك جمعاً بين حديث المغيرة بن شعبة وبين حديث ثوبان .

(٥) أما الجواب عن قياس الرأس مع العمامة على اليد في القفاز والوجه في البرقع والنقاب أنه قياس مع الفارق ، حيث إن العمائم تلحق المشقة بنزعها لكونها مربوطة ومتصلة بالرأس ، بخلاف القفاز والبرقع والنقاب لكونهم منفصلين عن العضو ، ولا تلحق المشقة بنزعهم [١].

(٦) ويجاب عن قياس المانعين الرأس على الوجه بأنه قياس مع الفارق لأن الرأس عضو حكمه المسح وتشد عليه العمائم ويلحق نزعها مشقة بخلاف الوجه فإنه عضو حكمه الغسل ، ولا يشد عليه بشيء ، ولا يلحق نزع البرقع والنقاب مشقة .

(٧) ويجاب عن قولهم أن المسح على الخفيين حكم معدول به عن القياس وبالتالي لا يصح إلحاق غيره به . بأنا نسلم أن المسح على الخف حكم معدول به عن القياس ، ولكن لا نسلم عدم صحة إلحاق غيره به ، لكون

---

(١) انظر المغني ١/


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العلة من الحكم ـ وهى المشقة ـ قد عقلت ، ووجد فـرع توجد بـه تلـك العلة ، ولذلك ألحقنا به ذلك الحكم .

(٨) ويجاب عن مناقشة المانعين للقياس الذي استدل به المجيزون :

بأنا لا نسلم أن نـزع العمـائم لا يلحقـه مشـقة ، بـل تلحقـه مشـقة ولذلـك رخصه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ للسرية التي أصابها الـبرد بأن تمسح على العصائب والتساخين كما جاء في حديث ثوبان ، فلو لم تكن في نزع العصائب مشقة لما رخص لهم رسـول اللـه ـ صلـى اللـه عليه وسلم ـ المسح على العمائم .

ويمكن أن يناقش إثبات المسح على العمائم بالقياس المناقشة التالية :

بأنا سلمنا جواز المسح على العمائم ولكن لا نسلم أن ذلك ثبت بالقياس ، بل ثبت بالنص ، وهو حديث ثوبان الذي أثبت حكم المسح للعمائم .

ويجـاب :

بأن المسح علـى العمـائم قد ثبـت بـالنص والقيـاس ، وثبوتـه بـالنص لا يعارض إمكان إثباته بالقياس ، فيكون إثبـات جـواز المسح علـى العمـائم ثبـت بالنص والقياس .

الترجيـح :

والراجح في هذه المسألة : جواز المسح على العمامة ، وذلك لقـوة أدلـة المجيزين ، وضعف أدلة المانعين .



المطلب الخامس

قياس العسل على الحب والتمر في وجوب الزكاة

وذلك أن العسل يتولد من نور الشجر والزهر ، ويكال ويدخر ، فوجبت فيه الزكاة كالحب والتمر ، ولأن الكلفة فيه دون الكلفة في الزروع والشجر .

ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار ، قال تعالى (ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ)[1] وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منها [2].

ويمكن أن يناقش هذا القياس بالتالي :

[١] أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : (لا تأخذ العشر إلا من أربعة : الحنطة ، والشعير ، والنخل ، والعنب)[3] .

ووجه الاستدلال من الحديث :

أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أثبت الزكاة في الأربعة ونفاها فيما عدا ذلك [4].

---

(١) سورة النحل آية ٦٩.

(٢) انظر شرح العناية على الهداية ٢/٢٤٧ .

(٣) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٤/١٢٥ .

(٤) انظر الحاوي الكبير ٤/٢٢٧ ، ٢٢٩ .



ويمكن أن يجاب :

أنه لا يشترط في الأصل المقيس عليه أن لا يكون محصوراً بالعدد ، بل يجوز القياس على الأصل ، سواء كان محصوراً بعدد أو لم يكن محصوراً وذلك لعموم أدلة حجية القياس ، فإنها لم تفرق بين الأصل المحصور بالعدد وبين الأصل غير المحصور إذا أدركت علة حكم الأصل [١].

ونوقشت هذه الإجابة :

(أ) أن مفهوم العدد حجة ، وذلك يدل على نفي الحكم عما عداه ، أي تخصيص ذلك بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه .

(ب) أن جواز القياس عليه يبطل الحصر ، فلم يجز كما إذا كان القياس برفع شيئ من مدلولات النص الدال على حكم الأصل [٢].

ويجاب :

(أ) لو سلمنا أن مفهوم العدد حجة ، لكن القياس أقوى منه هنا إن فهم المعنى الذي لأجله شرع حكم الأصل .

(ب) أنا نمنع أن القياس على الأصل المحصور يبطل الحصر ، أو يرفع شيئاً من مدلولات النص ، بل القياس يزيد عليه أشياء بشرط الاتفاق مع المذكورات بالعلة [٣].

[٢] ولأن العسل كان موجوداً على عهد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما افتتحه من بلدان مثل اليمن وأطراف الشام ، فلم ينقل إنه أخذ زكاة

---

(١) انظر المهذب في علم أصول الفقه ١٩٨٣/٥ .

(٢) المصدر السابق ١٩٨٣ ، ١٩٨٤ .

(٣) انظر المصدر السابق ١٩٨٤/٥ .



شيء منه ، ولو وجبت زكاته لنقل عنه قولاً وفعلا ، كما نقلت زكاة النخل والكرم قولاً وفعلاً .

ولأنه وإن كثر في بلاده ، فإنه لا يقتات منفرداً كالتمر والزبيب وإنما يؤكل أدماً ، والزكاة تجب في الأقوات ، ولا تجب في الإدام [١].

ويجاب :

إنا لا نسلم أنه لم ينقل إلينا أن في العسل زكاة بل نقل إلينا أن في العسل زكاة لما رواه ابن ماجة أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أخذ من العسل العشر [٢].

وعن سعد بن أبي ذباب الدوسى قال (أتيت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأسلمت ، وقلت : يارسول الله اجعل لقومي ما أسلموا عليه ففعل ، واستعملني أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ بعد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلما قدم على قومه قال : يا قوم أدوا زكاة العسل فإنه لاخير في مال لا تؤدى زكاته ، قالوا : كم ترى ؟ قال : العشر ، فأخذت منهم العشر فأتيت به عمر ـ رضي الله عنه ـ فباعه وجعله في صدقات المسلمين " [٣] [٤].

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٢٢٧/٤ ، ٢٢٩ ، ملاحظة هذه المناقشة وردت في هل في الزيتون زكاة أم لا ، وهذا كما قال الماوردي تصلح لمناقشة ادعاء من يقول أن في العسل زكاة .

(٢) انظر سنن ابن ماجة ٥٨٤/١ ، شرح فتح القدير ٢٤٧/٢ .

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى (١٢٦/٤، ١٢٧) ، قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٣٢٦/٢ / ٨٤٠) وفي إسناده منير بنعبد الله ، ضعفه البخاري والأزدي وغيرهما ، .. قال الزعفراني عن الشافعي : الحديث في أن العسل العشر ، ضعيف ، واختياري أنه لا يؤخذ منه ، وقال البخاري : لا يصح فيه شيء ، وقال ابن المنذر : ليس فيه شيء ثابت " أهـ .

(٤) شرح فتح القدير ٢٤٧/٢ ، السنن الكبرى للبيهقي ١٢٧/٤.



وأخرج ابن ماجة عن سعد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبي سيارة المتعى قال : قلت يا رسول الله (إن لي نحلاً قال : أد العشر ، قلت يا رسول الله احمها لي ، فحماها) [١].

وعن عمرو بن شعيب[٢] عن أبيه عن جده قال : " جاء هلال ـ من بنى متعان ـ إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعشور نحل له وسأله أن يحمي له وادياً يقال له سلبة فحماه له ، فلما ولى عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر : إذ أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأحم له سلبه ، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من شاء[٣].

---

(١) حديث أبي سيارة المتعي ، رواه أحمد (٢٣٦/٤) وابن ماجه (١٨٢٣) والطيالسى (١٦٩) وعبد الرزاق في المصنف (٦٩٧٣) والطبراني في الكبير (٨٨١/٨٨٠/٢٢) .

(٢) هو عمر بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمر بن العاص القرشي يكنى أبا إبراهيم ، وقيل أبا عبد الله ، ويعد طبقة صغار التابعين ، حدث عن أبيه وعن سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير وغيرهم ، روى عنه قتادة وعطاء وهشام بن عروة وغيرهم .

(٣) انظر فتح الباري ٢٧١/٣ .



ونوقش الاحتجاج بهذه الآثار بالتالي :

(١) بأن في أسانيدهما كلاماً ، فلا يحتج بها [١].

(٢) قال الشافعي – رحمه الله تعالى – بعد رواية سعد بن أبي ذباب الدوسي – وفي هذا ما يدل على أنه – صلى الله عليه وسلم – لم يأمره بأخذ الصدقة من العسل ، وأنه شيء رآه فتطوع به أهله .

ويجاب :

(١) أن هذه الأسانيد وإن كانت لا تخلو من كلام إلا أنها يقوي بعضها بعضا ومما يصل بها إلى درجة الحسن لغيره ، وهو من الأحاديث المقبولة ، وبالتالي يصح الاحتجاج بها [٢].

(٢) " أن أخذ سعد ليس رأياً منه وتطوعاً منهم كما قال الشافعي ، فإنه قال : " أدوا زكاة العسل" ، والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وكونه رأياً منه ، وحمله على السماع أولى ، وقولهم " كم ترى ؟ " لا يستلزم علمهم بأنه عن رأي في أصل الوجوب لجواز كون علمهم بأن الرأي في خصوص من الكمية بأن يكون ما علمه من النبي – صلى الله عليه وسلم – أصل للوجوب مع إجمال الكمية ، وعلى كل حال لا يكونون قاصدي التطوع سواء كان مجتهداً في الكمية أو في أصل الوجوب إذ قد قلدوه في رأيه فكان واجباً عليهم إن كان رأيه الوجوب ، ثم كون عمر – رضي الله عنه – قبله

---

(١) انظر شرح فتح القدير ٢/٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) انظر شرح فتح القدير ٢/٢٤٨ .



منه ، ولم ينكره عليه حين أتاه بعين العسل مع أنه لم يأت به إلا على أنه زكاة أخذها منهم يدل على أنه حق معهود في الشرع " [١].

ولكننا نرجح عدم صحة ثبوت فرضية زكاة العسل. ويمكننا مناقشة كلام ابن الهمام ـ كما قال أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي ـ ، بعد أن ساق الآثار والأقوال في هذه المسألة :

[نريد أن نصل من هذا كله إلى أن عمر اتبع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حماية الأودية لمن تطوعوا بصدقة ، في العمل تشجيعاً لهم على التطوع المندوب إليه في النصوص الدينية ، ومن ثم أمر ولاته أن يتوقفوا عن حماية الأودية إذا توقف المتطوعون ، هذا فيما حميت فيه الأودية ، أما قصة ابن أبي ذباب فتدل بوضوح ـ كما قال الشافعي ـ على أن النبي لم يأمره فيه بشيء ، وإنما هو شيء رآه هو فتطوع له به قومه . وقد كان من حق عمر أن يقبله منه ومن قومه ، مضيفاً قيمته إلى بيت المال . متبعاً في ذلك مفهوم النصوص التي حضت المسلمين على الإنفاق والبذل في غير الزكاة المفروضة. وعلى هذا فليس في العسل زكاة واجبة .

وقد حاول[٢] أبو عبيد[٣] في نهاية الأمر أن يوفق بين النصوص والآراء التى استندت إلى بعض هذه النصوص وأولتها على نحو خاص ، فانتهى في العسل ـ رغم تسليمه بأن الرسول لم يأمر فيه معاذاً بشيء ، وأن السنة في

---

(١) شرح فتح القدير ٢٤٨/٢ .

(٢) تابع كلام أستاذنا الدكتور محمد بلتاجى .

(٣) أبو عبيد : ١٥٧ ـ ٢٢٤هـ ، الإمام الحافظ ، المجتهد ذو الفنون ، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله ، ولد بهراة ، من تصانيفه : (الأموال) انظر سير أعلام النبلاء ٤٠٩/١٠ وما بعدها.



وجوب صدقته لم تصح ـ إلى قوله : " وأشبه الوجوه في أمره عندي ، أن يكون أربابه يؤمرون بصدقته ، ويحثون عليها ، ويكره منهم منعها ، ولا يؤمن المأثم في كتمانها . من غير أن يكون ذلك فرضاً عليهم كوجوب صدقة الأرض والماشية.

ولا يجاهد أهله على منع صدقته كما يجاهد مانعو ذينك المالين " .

ويقول : " فهذا حدها : أن يكون تركها تفريطاً وجفاء من مانعها في الدين ، وليس بحكم يؤخذ به على الكره والرضى ".

لكننا نعتقد[١] أن أمر الزكاة خطير ، وأن هذه الخطورة ينبغي أن تؤدى إلى الحسم في الحكم ، فإما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون غير واجبة ، وليس هناك احتمال ثالث ، وأما الأقوال المرنة غير المحددة فلا تصلح هنا ، لأن الزكاة متصلة بالأموال وفيها حقوق المستحقين ، وهي ترجع إلى أرض صلبة من الحقيقة والواقع ، لا تستقيم معها مثل تلك الأقوال الفضفاضة .

وقد انتهينا إلى عدم وجوب زكاة العسل ، وفسرنا النصوص على هذا][٢].

---

(١) تابع كلام أستاذنا الدكتور محمد بلتاجى .

(٢) منهج عمر بن الخطاب في التشريع للأستاذ الدكتور/ محمد بلتاجي .



المطلب السادس

قياس الوضوء[١] على التيمم[٢] في وجوب النية[٣]

ملاحظة :

إن مسألة اشتراط النية للوضوء قد ثبتت بالنص[٤]ولكننا نستدل بالقياس كدليل آخر .

وجه القياس :

أن الوضوء طهارة من حدث تستباح به الصلاة فلم يصح بلا نية قياساً على التيمم [٥].

ـ وقولنا :

[من حدث] احترزنا به عن إزالة النجاسة .

حيـث :

اعترض على قياس الوضوء على التيمم ، بقياس آخر وهو قياس الوضوء على إزالة النجاسات بجامع أن كلا منهما طهارة بالماء فلما لم يجب في إزالة النجاسات النية ، فلا يجب في الوضوء كذلك [٦].

---

(١) الوضوء من " الوضاءة " وهي الحسن ، وفي الشرع : الغسل والمسح على أعضاء مخصوصة وقيل : إيصال الماء إلى الأعضاء الأربعة مع النية . كتاب التعريفات ص ١٧٦ .

(٢) التيمم : في اللغة : مطلق القصد ، وفي الشرع : قصد الصعيد الطاهر ، واستعماله بصفة مخصوصة لإزالة الحدث ، كتاب التعريفات ص ٥٢ .

(٣) انظر : الأقوال في هذه المسألة ، المجموع ٣٥٦/١ ومابعدها ، المغني ١١٠/١ ، ١١١ ، الحاوي الكبير ١٠٠/١ وما بعدها .

(٤) وهو قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ " إنما الأعمال بالنيات " .

(٥) انظر المجموع ٣٥٦/١ ، الحاوي الكبير ١٠٣/١.

(٦) انظر المجموع ٣٥٦/١ ، المغني ١١٠/١ ، الحاوي ١٠١/١ .



ـ وقولنا :

[تستباح بها الصلاة] احترزنا به من غسل الذمية من الحيض .

حيـث :

اعـترض علـى قيـاس الوضـوء علـى التيمـم ، بقيـاس آخـر وهـو قيـاس الوضوء على غسل الذمية التـى انقطـع حيضهـا يحـل لزوجهـا المسلم وطؤهـا بالإجماع إذا اغتسلت ، ولو وجبت النية لم تحل لأنها لم تصح منها [١].

وأما الجواب عن اعتراضهم بالقياس الأول أن النجاسة من باب الترك، فلا تفتقر إلى نية ، كترك الزنا ، والقتل ، والغضب ، والوضوء فعل ، والفعـل من شرطه النية كالصلاة والحج والصوم مخصوص من سائر الـتروك بإيجـاب النية فيه ، والقياس على الجملة دون المخصوص [٢].

وأما الجواب عن استدلالهم بطهـارة الذميـة ، فهـو أن طهارتهـا غير مجزئة ، وكذلك لزمها إعادة الطهارة إذا أسلمت ، وإنما أجزنا غسلها فـي حق الزوج ، لأن حق الزوج مضيق ، وفي منعه من وطئها إلا بعد إسلامها تفويـت لحقه ، ومنع من تزويج أهل الذمة ، فصارت كالمجنونـة التـي يستبيح زوجهـا وطأها إذا اغتسلت في جنونها بغير نية للضرورة الداعية.

ولو أفاقت لم يجـز وطؤهـا إذا اغتسـلت إلا بنيـة ، كذلـك الذميـة يجـوز وطؤها إذا اغتسلت من حيضهـا بغير نيـة ، ولـو أسلمت لـم يجز وطؤهـا إذا اغتسلت إلا بنية[٣].

---

(١) انظر المجموع ٣٥٦/١ ، الحاوي الكبير ١٠١/١.

(٢) المجموع ٣٥٨/١ ، الحاوي الكبير ١٠٤/١.

(٣) الحاوي الكبير ١٠٤ ، المجموع ٣٥٨/١ .



وقد ناقش القائلون بعدم اشتراط النية للوضوء هذا الاستدلال بعدة وجوه منها :

(١) التيمم لا يسمى طهارة فلا يصح قياس الوضوء عليه .

(٢) أن التيمم فرع للوضوء ولا يجوز أن يؤخذ حكم الأصل من الفرع[١] .

(٣) أن التيمم تارة يكون بسبب الحدث وتارة بسبب الجنابة فوجبت فيه النية لتميزه بخلاف الوضوء .

(٤) أن التيمم بدل وشأن البدل أن يكون أضعف من المبدل فافتقر إلى نية ككنايات الطلاق [٢].

(٥) أن التيمم ينص فيه على القصد وهو النية بخلاف الوضوء .

(٦) بأن الوضوء لا يجب له النية قياساً على ستر العورة بجامع أن كليهما شرط لصحة الصلاة [٣].

الجواب على هذه المناقشات :

(١) أما الأولى فالجواب أنه ثبت في الصحيح[٤] قوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ (جعلت لى الأرض مسجداً وطهورا) وفي رواية في صحيح مسلم (وتربتها طهوراً) وثبت أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال (الصعيد الطيب وضوء المسلم) [٥] ، وما كان وضوءاً كان طهوراً وحصلت به الطهارة ، فانتفى قولكم التيمم لا يسمى طهارة [٦].

---

(١) انظر المجموع ٣٥٦/١ ، ٣٥٧ ، الحاوي الكبير ١٠٣/١ .
(٢) انظر المجموع ١/ ٣٥٦ ، ٣٥٧ .
(٣) انظر المجموع ٣٥٦/١ ، الحاوي الكبير ١٠١/١ .
(٤) صحيح البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله .
(٥) صحيح رواه أحمد (١٤٦/٥،١٥٥) ، والترمذي (١٢٤).
(٦) المجموع ٣٥٦/١ .



(٢) وعن الثانية أن التيمم ليس فرعاً للوضوء ، وأن الفرع ما كان مأخوذاً من الشيء والتيمم ليس مأخوذاً من الوضوء بل بدل عنه ، فلا يمتنع أخذ حكم المبدل من حكم بدله ، ولأنه إذا أفتقر التيمم إلى النية مع أنه ضعيف ـ إذ هو في بعض أعضاء الوضوء ، فافتقار الوضوء إلى النية أولى منه [١].

(٣) وأما الجواب عن المناقشة الثالثة فمن وجهين :

أ ـ أحدهما : أن التمييز غير معتبر ولا مؤثر بدليل أنه لو كان جنباً فغلط وظن أنه محدث فتيمم عن الحدث أو العكس صح بالإجماع [٢].

ب ـ ثانيهما : أن الوضوء يكون أيضاً تارة عن البول وتارة عن النوم .

واعترض على هذا الشق بأنه وإن اختلفت أسبابه فالواجب شيء واحد.

أجيب : وكذا التيمم وإن اختلفت أسبابه فالواجب شيء واحد وهو مسح الوجه واليدين [٣].

(٤) أن هذا منتقض بمسح الخف فإنه بدل ، ولا يفتقر عندهم إلى نية ، وأما كنايات الطلاق فافتقرت إلى نية لأنها تحتمل الطلاق وغيره احتمالاً واحداً، والصريح ظاهر الطلاق .

وأما الوضوء والتيمم فمستويان ، بل التيمم أظهر في إرادة القربة ، لأنه لا يكون عادة بخلاف صورة الوضوء ، فإذا افتقر التيمم المختص

---

(١) انظر المصدر السابق ٣٥٧/١.
(٢) انظر المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق .



بالعبادة إلى النية فالوضوء المشترك بينهما وبين العادة أولى بالافتقار إلى النية [١].

(٥) والجواب عن المناقشة الخامسة أن المراد قصد الصعيد ، وذلك غير النية [٢].

(٦) بأنه قياس مع الفارق حيث إن ستر العورة ليس عبادة محضة ، بل المراد منه الصيانة عن العيون ، ولهذا يجب ستر عورة من ليس مكلفاً ولا من أهل الصلاة والعبادة كالمجنون والصبي الغير مميز فإنه يجب على وليه ستر عورته [٣].

ولأن ستر العورة للصلاة مقارن للصلاة من أولها إلى آخرها ، فاكتفى بنية الصلاة كاستقبال القبلة ، وليس كذلك الوضوء ، لأن فعله متقدم الصلاة ، وإنما يستصحب حكمه في الصلاة فلم يجزه نية الصلاة [٤].

(٢) استدل من اشترط النية للوضوء بقياس آخر وهو أن الوضوء عبادة ذات أركان فيشترط له النية قياساً على الصلاة [٥].

وقد نوقش هذا الدليل :

بأن الوضوء ليس عبادة فلا يفتقر إلى نية [٦].

---

(١) انظر نفس المصدر .
(٢) نفس المصدر .
(٣) المصدر السابق ٣٥٨/١ .
(٤) الحاوي الكبير ١٠٤/١.
(٥) انظر المجموع ٣٥٧/١ .
(٦) المصدر السابق .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أجيب :

بأن الوضوء عبادة وأن العبادة الطاعة ، أو ما ورد التعبد به قربة إلى الله تعالى ، وهذا موجود في الوضوء ، وفي صحيح مسلم[١] أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال (الطهور شطر الإيمان) فكيف يكون شطر الإيمان ولا يكون عبادة ، والأحاديث في فضل الوضوء وسقوط الخطايا به كثيرة مشهورة ، وكل هذا يدل دلالة قاطعة بأن الوضوء عبادة [٢].

ونوقش :

بأن المراد بالوضوء الذي يترتب عليه هذا الفضل ، الوضوء الذي فيه نية ، ولا يلزم من ذلك أن ما لا نية فيه ليس بوضوء [٣].

أجيب :

أن الوضوء في هذا الحديث هو المراد بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (لا يقبل الله صلاة بغير طهور) [٤].

الترجيـــح :

والراجح في هذه المسألة ، هو أن الوضوء لا يصح بلا نية ، قياساً على سائر القربات ، بجامع أن الكل قربة .

ولما كانت القربات لا تقبل بلا نية ، فكذلك الوضوء لا يقبل بلا نية .

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الطهارة ، باب فضل الوضوء (٢٢٣) من حديث أبي مالك الأشعري.

(٢) انظر المجموع ١/٣٥٧ ، الحاوي ١/١٠٣.

(٣) المجموع ١/٣٥٧ ، ٣٥٨ .

(٤) المصدر السابق ١/٣٥٨ .



المطلب السابع

قياس سائمة الخيل على بهيمة الأنعام في وجوب الزكاة [١]

ذهب أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن سائمة الخيل إذا قصد منها النسل أن فيها الزكاة [٢].

واستدل بالقياس على وجوب الزكاة في الخيل السائمة :

(أ) أن الخيل السائمة حيوان مقصود به النماء والنسل فيقاس على الإبل والبقر بجامع قصد النماء والنسل في كل[٣] .

ونوقش هذا القياس:

أنه لا يصح قياس سائمة الخيل على سائمة بهيمة الأنعام ، لأن بهيمة الأنعام يكمل نماؤها ، وينتفع بدرها ولحمها ، ويضحى بجنسها ، وتكون هدية وفدية عن محظورات الإحرام وتجب الزكاة من عينها، ويعتبر كمال نصابها ، ولا يعتبر قيمتها ، وتجب الزكاة في ذكورها منفردة ، والخيل بخلاف ذلك كله [٤].

وأجيب عن هذه المناقشة :

أن زكاة الخيل السائمة قد ثبت بالنص ويدل عليه :

(١) قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (في كل فرس سائمة دينار أوعشرة دراهم) [٥].

---

(١) انظر شرح فتح القدير ١٨٣/٢ ، المغني ٦٢٠/٢ ، الحاوي الكبير ١٦٥/٤ ، بداية المجتهد ٤٥٦/١ .

(٢) انظر المصادر السابقة .

(٣) انظر بداية المجتهد ٤٥٦/١ ، الحاوي الكبير ١٦٧/٤ ، المغني ٦٥٠/٢ .

(٤) انظر المغني ٦٢١/٢ ، الحاوي الكبير ١٦٨/٤ ، ١٦٩ .

(٥) السنن الكبرى للبيهقي ١١٩/٤ ، وكذا رواه الدار قطني في السنن ١٢٦/٢ .



فدل الحديث على وجوب الزكاة في الخيل السائمة .

(٢) ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (الخيل لرجل أجر ، ولرجل ستر وعلى رجل وزر ، فأما الذي له أجر ، فرجل ربطها في سبيل الله ، فهي لذلك أجر ، ورجل ربطها تغنياً وتعففا ، ثم لم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها ، فهي لذلك ستر ، ورجل ربطها فخراً ورياء ونواء لأهل الإسلام فهي على ذلك وزر)[١].

وجه الدلالة من الحديث :

أن المراد بحق الله في الرقاب هو زكاتها ، ويدل عليه عطف الظهور عليها لأن العطف يقتضي المغايرة بينهما ، فالمراد بقوله (وفي الظهور) إعارتها للمضطر ونحوه يركبها .

ولا يجوز حمله على زكاة التجارة ، لأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ سئل عن الحمير بعد الخيل فقال : (لم ينزل علي فيها شيء)[٢] فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الحمير .

وما قيل إنه واجب ثم نسخ بدليل قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقه)[٣] ثم قولكم بعد هذا الحديث والعفو لا يكون إلا عن شيء لازم ، فلا نسلم لكم ذلك، بل يصدق العفو أيضاً مع ترك الأخذ من الابتداء تفضيلاً مع القدرة

---

(١) متفق عليه ، انظر البخاري كتاب الجهاد باب الخيل لثلاثة ، (٢٨٦) ومسلم ، كتاب الزكاة ، باب : إثم مانع الزكاة (٩٨٧) من حديث أبي هريرة .

(٢) رواه النسائي ٢١٦/٦ ، وأحمد في "المسند" (٤٢٣/٢) ، والبيهقي في السنن الكبرى ٣٦/٣ بإسناد صحيح من حديث أبي هريرة .

(٣) انظر سنن أبي داود ١٠١/٢، وسنن النسائي ٣٧/٥، وسنن الترمذي ١٦/٣.



عليه ، فمن قدر على الأخذ من أحد وكان محقاً في الأخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرماً ورفقاً به يصدق عليه أنه قد عفى .

ثم يقدم حديث الصحيحين لقوته من حيث الثبوت على غيره .

ثم إننا قد رأينا هذا الأمر قد تقرر في زمن عمر بن الخطاب فكيف يكون منسوخاً [١].

(٣) روى أن ناساً من أهل الشام جاءوا إلى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فقالوا : إنا قد أصبنا أموالاً خيلا ورقيقاً ، نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور ، قال : ما فعله صاحباي قبلي فأفعله ، واستشار أصحاب محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفيهم علي ـ رضي الله عنه ـ فقال : هو حسن إن لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك [٢].

ففي هذا أنه استشارهم فاستحسنوه ، وكذا استحسنه علي بشرط شرطه وهو أن لا يأخذون به بعده ، وقد قلنا بمقتضاه إذ قلنا ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل جبراً ، فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله يأخذون بها مبنياً للمفعول، إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطاً بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة لأنه ما على المحسنين من سبيل ، وهذا حينئذ فوق الإجماع السكوتي.

فإذا قيل : استحسانهم إنما هو لقبولها منهم إذا تبرعوا بها وصرفها إلى المستحقين لا للإيجاب .

قلنا : رواية ، فوضع على كل فرس ديناراً مرتباً على استحسانهم .

---

(١) انظر شرح فتح القدير ١٨٤/٢ .

(٢) انظر السنن الكبرى ١١٨/٤ ، ١١٩ ، المغني ٦٢١/٢ ، الحاوي الكبير ١٦٨/٤ .



وغاية ما في ذلك ـ أي اجتهاد الصحابة في زمن عمر بالنسبة لزكاة الخيل ـ أن ذلك هو مبدأ اجتهادهم ، وكأنهم رأوا أن ما قدمنا من حديث مانعي الزكاة يفيد الوجوب حيث أثبت في رقابها حقاً لله ، ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ ستراً ـ يعني من النار ـ فثبت الوجوب .

أما عدم أخذ الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأنه لم يكن في زمانه أصحاب الخيل السائمة من المسلمين بل أهل إبل ، وأن أصحاب الخيل هم أهل المدائن والدشت ، والتراكمة ، وإنما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان، ولعل ملحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روي عن جابر من قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ[في كل فرس دينار] [١].

وناقش المانعون من وجوب الزكاة في سائمة الخيل إجابة المجوزين بالتالي :

[١] أن حديث (في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم) حديث ضعيف، ولا تقوم به حجة [٢].

ولو صح جدلاً لكان الجواب عنه من وجهين :

(أ) استعمال (ب) وترجيح

(أ) فأما الاستعمال ، ففي زكاة التجارة ، ويكون ذكر الدينار على وجه التقريب ، فإن قيل قد نص على السوم ، والسوم غير مؤثر في زكاة التجارة ، قيل : إنما ذكره ليفرق بينه وبين النعم ، فلا يظن أن سومها مسقط لزكاة التجارة [٣].

---

(١) انظر شرح فتح القدير ١٨٥/٢ .

(٢) سبق تخريجه ص ٤١٩.

(٣) انظر الحاوي الكبير ١٦٩/٤ .



(ب) أما الترجيح : لمعارضة حديث (عفوت لكم من صدقة الخيل والرقيق) وحديث عفوت أولى من وجهين .

الوجه الأول:

إن حديث (عفوت) متفق على استعمال بعضه وهو الرقيق ، مختلف في استعمال بعضه وهو الخيل ، وخبر [في كل فرس] مختلف في استعمال جميعه ، فكان خبر عفوت أولى .

الوجه الثاني :

أن خبر [في كل فرس] متقدم ، وخبر [عفوت] متأخر ، والمتأخر أولى عند التعارض وعدم إمكان الجمع .

والذي يدل على تأخر خبر [عفوت] كلمة عفوت حيث تدل على إيجاب متقدم (١).

[٢] وأما خبر [الخيل لرجل أجر ...] فيناقش بما قد نوقش به حديث [في كل فرس] ، أو يحمل على الجهاد لأنه قال : [ولا ينسى حق الله في ظهورها ورقابها] والزكاة لا تجب في الظهر ، وإنما الجهاد على الظهر (٢).

وما ذكروا من أن العطف يقتضي التغاير فيجاب عنه بأن التغاير في الألفاظ ومعانيها لا يستلزم التغاير في حكمها (٣).

[٣] أما خبر [أن ناساً من أهل الشام ...] حجة عليهم من وجوه :

أحدها : إنهم سألوه ، ولو كانت واجبة لبدأهم .

---

(١) انظر المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق .
(٣) انظر المحلى ٢٢٨/٥ ، نيل الأوطار ١٢٩/٤ .



الثاني : أن عمر قال : " لم يأخذها صاحباي " يعني النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأبو بكر ـ أي لم يأخذا على الخيل السائمة زكاة ، ولو كانت واجبة لأخذاها .

الثالث : إنه استشار ، ولو كان نصاً ما استشار .

الرابع : أن علياً ـ رضي الله عنه ـ قال " إن آمِنتَ أن لا تكون جزية راتبة فافعل ، ولو وجبت لكانت راتبة " .

الخامس: أنه لم يشر عليه بأخذها أحد سوى علي ـ رضي الله عنه ـ بهذا الشرط الذي ذكره ، ولو كانت واجبة ، لأشاروا عليه بأخذها .

السادس : أن عمر عوضهم عنها رزق عبيدهم ، ولو كانت زكاة لما عوضهم عنها ، لأن الزكاة لا يؤخذ عنها عوض [١].

[٤] قياس سائمة الخيل على سائمة الحمير في عدم وجوب الزكاة ، والجامع أن الخيل السائمة لا زكاة في ذكورة المفردة كالحمير [٢].

[٥] قياس سائمة الخيل على سائمة سائر الدواب بجامع أن مالا يخرج [٣] زكاة من جنسه لا تجب فيه الزكاة .

[٦] ولأن الخيل دواب فلا تجب فيه الزكاة كسائر الدواب [٤].

[٧] ولأنها ليست من بهيمة الأنعام فلم تجب زكاتها كالوحوش [٥].

---

(١) انظر المغني ٦٢١/٢ ، الحاوي الكبير ١٦٨/٤ .
(٢) انظر المغني ٦٢٠/٢ .
(٣) المغني ٦٢٠/٢ .
(٤) المصدر السابق .
(٥) المصدر السابق .



[٨] وأن زكاة السائمة لابد لها من نصاب مقدر ، كالإبل والبقر والغنم ، والشرع لم يرد بتقدير النصاب في السائمة من الخيل فلا تجب فيها الزكاة كالحمير (١).

[٩] ولأنه معارض لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [ليس على المسلم صدقه في عبده ولا في فرسه] (٢).

فدل الحديث أنه ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه ، والحديث عام يشمل كل فرس سواء كانت سائمة أم غير سائمة ، إناثاً أو ذكوراً ، أو إناثاً وذكوراً معاً ، والأصل بقاء العام على عمومه ما لم يأت دليل خصصه ، والتخصيص بلا مخصص تحكم ، والتحكم باطل .

وناقش الموجبون للزكاة في سائمة الخيل الاستدلال بهذا الحديث بالتالي :

بأن الحديث لا يدل إلا على فرس الإنسان لركوبه وجهاده لفظاً وعرفاً، فإن قوله " عبده وفرسه " يشعر أنه عبده الذي يخدمه وفرسه الذي يركبه ويجاهد عليه ، كما يتبادر منه ذلك عرفاً أيضاً ، ويؤيد ما قلناه قوله في عبده ، ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة ، فعلم أنه لم يرد النفي عن عموم العبد بل عبد الخدمة (٣).

---

(١) بدائع الصنائع ٣٤/٢ .

(٢) متفق عليه ، أخرجه البخاري ، كتاب الزكاة باب ليس على المسلم في فرسه صدقة ، (١٤٦٣) ومسلم كتاب الزكاة باب : لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه (٩٨٢) من حديث أبي هريرة .

(٣) انظر شرح فتح القدير ١٨٣/٢ ، ١٨٤ .



ويمكن أن يجاب :

بأن الحديث عام فهو يشمل كل فرس لخدمة أو غير خدمة ، وسائمة وغير سائمة ، ولم يأت دليل على تخصيص هذا العموم ، بل قصة عمر مع الإناس من أهل الشام الذين طلبوا منه أن يأخذ منهم زكاة على خيلهم دليل على أن الحديث على عمومه ولم يخصص ، والتخصيص بلا مخصص تحكم والتحكم باطل .

[١٠] ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق) [١].

أفاد الحديث على عدم وجوب الزكاة في الخيل ، ومعنى عفوت : أي تركت لكم أخذ زكاتها وتجاوزت عنه [٢].

---

(١) سنن أبي داود ١٠١/٢ ، سنن النسائي ٣٧/٥ ، سنن الترمذي ١٦/٣ .

(٢) انظر فقه الزكاة د. يوسف القرضاوي ٢٢٣/١ .



المبحث الثاني

التطبيقات الفقهية في القياس في المقدرات

المطلب الأول

قياس نتاج السائمة[1] التي ماتت أصولها قبل مضي الحول إذا بلغ النتاج نصاباً وتم عليه باقي الحول على أصولها في وجوب الزكاة .

صورة المسألة :

في رجل معه نصاب من الماشية نتجت نصاباً ، ثم ماتت الأمهات قبل الحول ، وبقى النتاج ، فجاء الساعي فوجدها سخالاً إن كانت الأمهات غنماً ، أو فصالاً إن كانت الأمهات إبلاً أو عجولاً إن كانت الأمهات بقراً ، فهل يبنى حول السخال على حول الأمهات ، ويأخذ الزكاة ، ولا يبطل حولها بموت أمهاتها [2].

ذهب الجمهور إلى أنه يبنى حول السخال على حول الأمهات ، ويأخذ الزكاة ، ولا يبطل حولها بموت أمهاتها [3].

ويمكن أن يستدل لمذهب الجمهور بالقياس :

(أ) أن زيادة السن لا تؤثر في زيادة الفرض ليقاس عليها أن نقصان السن وجب أن لا تكون مؤثراً في إسقاط الفرض .

---

(١) السائمة : هي حيوانات مكتفية بالرعي في أكثر الحول ، ويقال أيضاً أنها الراعية وسامت هي تسوم سوماً أي رعت بنفسها . انظر كتاب التعريفات ص ٨٠ ، وانظر تحرير ألفاظ التنبيه ص ١٠٢ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ٧١/٤ ، ٧٢ ، شرح فتح القدير ١٨٦/٢ ومابعدها .

(٣) انظر الحاوي الكبير ٧٢/٤ ، المغني ٦٠٣/٢ ، ٦٠٤ .



بيان ذلك :

أنه لو ملك أربعين حقة كما لو ملك أربعين جذعة في استواء فرضها ، ولا يكون زيادة من الجذاع موجباً لزيادة الفرض فيها ؟ فلما لم يكن لزيادة السن تأثير في زيادة الفرض ، وجب أن لا يكون لنقصان السن تأثير في إسقاط الفرض [١].

(ب) قياس صغار السائمة التي ماتت أمهاتها على التي بقيت أمهاتها .

وجه القياس :

أن صغار السائمة اكتمل فيها النصاب وتم عليها الحول فيجب فيها الزكاة وإن ماتت أمهاتها قياساً على وجوب الزكاة فيها وأمهاتها باقية.

ونوقش هذا الدليل من عدة وجوه :

(١) أنه معارض لحديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذي رواه جابر الجعفي[٢] عن الشعبي ، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال (ليس في السخال صدقة) .

ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (ليس في راضع لبن شيء) [٣].

وجه الدلالة :

أن السخال ، وراضع اللبن ـ أي النتاج ـ لا تؤخذ منه الزكاة ، فلا يجب الزكاة في النتاج [٤].

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٧٣/٤ .

(٢) هو جابر بن يزيد الجعفي الشيعي ، تركه النسائي وغيره ، وقال ابن معين لا يكتب حديثه .

(٣) السنن الكبرى باب الأمهات تموت وتبقى السخال نصاباً فيأخذ منها ١٠٤/٤ .

(٤) انظر الحاوي الكبير ٧٢/٤ ، المغني ٦٠٤/٢ ، شرح فتح القدير ١٨٨/٢ .



(٢) ولأن الصغار إنما يثبت لهم حكم الحول تبعاً للأمهات ، فإذا سقط حكم المتبوع بموته سقط حكم التابع [١].

(٣) ولأن الفرض قد يتغير بالزيادة في العدد ، وبالزيادة في السن . ثم كان نقصان العدد عن النصاب يوجب إسقاط الزكاة وتغيير الفرض ، فوجب أن يكون نقصان السن مؤثراً في إسقاط الزكاة وتغيير الفرض.

وتحرير ذلك قياساً : إنه أحد نوعي ما يتغير به الفرض ، فجاز أن يكون لنقصانه تأثير في تغير الفرض كالعدد [٢].

(٤) أن المقادير لا يدخلها القياس ، فإذا امتنع إيجاب ما ورد به النص امتنع أصلاً . والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقاً بل ذات السن المعين من الثنيه والتبع وبنت المخاض . فلما لم يرد نص في وجوب الزكاة في السخال ، ويمتنع إيجابها بالقياس لأن المقادير لا يدخلها القياس ، امتنع إيجاب الزكاة في السخال [٣].

ويمكن أن يجاب عن ذلك :

[١] فيجاب عن الحديثين :

(أ) أن حديث الشعبي ، براوية جابر الجعفي ، وكان منسوباً إلى القول بالرجعة [٤] والتناسخ [٥]، مع مجاهرته بسب السلف الصالح . ثم مع

---

(١) الحاوي الكبير ٧٢/٤ .

(٢) الحاوي الكبير ٧٢/٤ ، وانظر المغني ٦٠٤/٢ .

(٣) انظر شرح فتح القدير ١٨٨/٢ .

(٤) الرجعة : هي العودة إلى الدنيا بعد مغادرتها .

(٥) التناسخ : انتقال الروح بعد الموت من صاحبها إلى آخرين .



هذا فالحديث مرسل [١].

ولو سلمنا بصحة الحديث فهو محمول على أن لا زكاة فيها قبل الحول[٢].

(ب) أما قوله – صلى الله عليه وسلم – (ليس في راضع لبن شيء) فهو محمول على لو كان المال الذي وجبت فيه الزكاة فيه كبار [٣].

أو يحمل على أن المراد به إذا انفردت عن أمهاتها [٤].

[٢] أما قولهم " إنها تبع " فيقال لهم : هي تبع في الابتداء ، جارية مجرى الأصل في الانتهاء ، ثم يفسد ذلك عليهم بولد الأضحية ، في عدم كون ذكاة الأم ذكاة له ، وولد أم الولد في عدم تأثير رق الأم عليه [٥].

[٣] وأما قياسهم نقصان السن على نقصان العدد ، فقد رضينا بقياسهم حكماً بيننا وبينهم ، ذلك أن زيادة السن لا تؤثر في زيادة الفرض ، ألا ترى أنه لو ملك أربعين حقه كما لو ملك أربعين جذعه في استواء فرضهما ، ولا يكون زيادة سن الجذاع موجباً لزيادة الفرض فيها ، فلما لم يكن لزيادة السن تأثير في زيادة الفرض ، وجب أن لا يكون لنقصان السن تأثير في إسقاط الفرض ، والعدد بخلاف هذا ، لأنه يؤثر في الزيادة والنقصان [٦].

---

(١) المرسل من الحديث : ما أسنده التابعي ، أو تبع التابعي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، من غير أن يذكر الصحابي الذي روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما يقول : "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .... " انظر كتاب التعريفات ص ١٤٦ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ٧٣٠/٤ ، المغني ٦٠٤/٢ .

(٣) انظر الحاوي الكبير ٧٢/٤ ، ٧٣ .

(٤) انظر الحاوي الكبير ٧٣/٤ .

(٥) انظر المصدر السابق .

(٦) المصدر السابق .



[٤] أنا لا نسلم أن القياس لا يجري في المقادير مطلقاً وإنما هو لا يجري في المقادير التي لا يتعقل من شرع حكم الأصل فيها ، أما المقادير التي تعقل من شرع حكم الأصل فيها ، ووجد هذا المعنى في الفرع فالقياس يجرى حينئذ فيه .

وأما القول بأنه لا يوجد نص يدل على وجوب الزكاة في صغار السائمة فغير مسلم به ، بل توجد نصوص كثيرة تدل على وجوب الزكاة في صغار السائمة مثل :

(أ) لما روى عن عمر أنه قال لساعيه (نعم تعد عليهم بالسخله يحملها الراعي) [١].

وجه الاستدلال :

أن عمر ـ رضي الله عنه ـ اعتبر السخله داخلة في نصاب الزكاة حيث اعتد بها في إكمال النصاب وهذا يدل على أن النتاج لو بلغ نصاباً تجب فيه الزكاة .

(ب) ولما روى عن أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ لما امتنع المرتدون عن تأدية الزكاة قال : " والله لو منعونى عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لقاتلتهم على منعها " [٢].

---

(١) انظر السنن الكبرى ١٠٠/٤ ، ١٠١ . باب السن التي تؤخذ في الغنم .

(٢) انظر صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب الزكاة ٢٥٠/٣ ، باب أخذ العناق في الصدقة.



وجه الدلالة :

أنه ذهب الجمهور وأبو حنيفة أن العناق لا تؤدي في الزكاة من مال فيه كبار ، فثبت أن ذلك مؤدى من الصغار . ثم قال هذا بحضرة المهاجرين والأنصار فكل رجع إلى قوله ، فثبت إجماعهم عليه [١].

ونوقش الاستدلال بهذا الأثر :

أن لفظ العناق يطلق على الجذعة ، والثنية ولو مجازاً ، ولو سلم أن المراد بها هنا اللفظ حقيقة ، جاز أخذهما بطريق القيمة لا أنها هي نفس الواجب ، ونحن نقول به أو هو على طريق المبالغة لا التحقيق ، يدل عليه أن في الرواية الأخرى عقالاً مكان العناق [٢].

ويمكن أن يجاب بالتالي :

(١) أن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة ما لم يصرفه صارف وهنا لا يوجد صارف ، فوجب حمل اللفظ على الحقيقة ، وأن المراد بالعناق هو السائمة الصغار .

(٢) أن قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة)[٣] يدل على أن زكاة المال تؤخذ من نفس المال ، فلم يجز أن يكلفوا الزكاة من غيرها ، ما لم يدل دليل وهنا لا دليل ، ولأنه مال تجب الزكاة في عينه ، فوجب أن تؤخذ زكاته من عينه كالتمر الرديء [٤].

---

(١) انظر الحاوي الكبير ٧٢/٤ ، ٧٣ ، المغني ٦٠٣/٢ .

(٢) انظر شرح فتح القدير ١٨٨/٢ .

(٣) سورة التوبة آية ١٠٣ .

(٤) انظر الحاوي الكبير ٧٤/٤ .



(٣) وأن الأصل حمل الكلام على الحقيقة لا المبالغة ما لم يدل دليل ، وهنا لا دليل علىالمبالغة ، فدل على أن المراد بالكلام هنا الحقيقة .

(٤) وفي هذا يقول النووي ـ رحمه الله ـ " وكلاهما صحيح ـ أي رواية عناق ورواية عقال ـ وهو محمول على أنه ـ أي أبا بكر ـ كرر الكلام مرتين فقال مرة : عقالاً ، وفي الأخرى عناقاً ، فروى عنه اللفظان ، فأما رواية العناق ، فهي محمولة على ما إذا كانت الغنم صغاراً ، كلها، بأن ماتت أمهاتها في بعض الحول ، فإذا حال حول الأمهات زكى السخال الصغار بحول الأمهات ، سواء بقى من الأمهات شيء أم لا ، هذا هو الصحيح المشهور " [١].

الترجيـــح :

الذي يترجح لي في هذه المسألة ـ والله أعلم ـ أنه لا يصح قياس نتاج السائمة التي ماتت أصولها قبل مضي الحول ، إذا بلغ النتاج نصاباً وتم عليه باقي الحول على أصولها في وجوب الزكاة ،لأنه قياس معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : " ليس في راضع لبن شيء " ، ولا يصح القياس المعارض للنص ، وأما حمل الجمهور هذا الحديث على المال الذي فيه كبار فبعيد .

---

(١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٧/١ ، ٢٠٨ .



المطلب الثاني

ومن أمثلة القياس في المقدرات كذلك

المثال الأول :

قياس مقدار جلد شارب الخمر على مقدار جلد القاذف بجامع الافتراء في كل .

المثال الثاني :

قياس مقدار جلد اللائط غير المحصن على مقدار جلد الزاني غير المحصن بجامع عدم الإحصان في كل .

ويمكن أن يناقش هذان القياسان :

[١] أن المقدرات من الأمور التى لا يهتدي العقل إلى إدراك العلة من شرع الحكم في الأصل ، لأنها تشتمل على تقديرات لا تعقل كعدد المائة في الزنا والثمانين في القذف ، فإن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار مخصوص هذا العدد ، فهي كالأمور التعبدية ، والقياس فرع تعقل المعنى في الأصل ، فيكون فيها متعذراً ، كما أنه متعذر في أعداد الركعات وأنصبة الزكوات .

[٢] أن التقديرات قد تكون عقوبات من الله على الإجرام الحاصل من العبادات ومقادير عقوبات الإجرام لا تعلم إلا من طريق التوقيف.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة :

[١] أنا لا نسلم أن جميع المقدرات غير معقولة المعنى ، وذلك أن من التقديرات ما هو معقول المعنى مثل :



قياس نفقة الزوج على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين كما في فدية الحج ، والمعسر بمد كما في كفارة الوقاع بجامع أن كلاً مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة [١].

ومن أبرز الأمثلة على جواز القياس في المقدرات ما وقع من على ـ رضي الله عنه ـ في تقدير حد الشارب بحد القاذف بعد أن كان الشارب يضرب بالجريد والنعال [٢].

[٢] أن قولكم إن التقديرات لا تعلم إلا بطريق التوقيف بحجة أن تلك العقوبات قد تكون عقوبات على الإجرام ، وتلك العقوبات مرتبة على ما حصل من كفران النعم ، والنعم لا يعلمها إلا الله ، فتكون العقوبات لا يعلمها أحد إلا الله قول مردود .

وذلك لأن نفاة القياس احتجوا بهذا الدليل على نفي القياس فلما كان هذا الدليل لا يصلح إبطال القياس كذلك لا يصلح لإبطال القياس في المقدرات .

[٣] ثم إننا لا نجري القياس في المقدرات إلا عند تعقل علة شرع الحكم في الأصل ووجود تلك العلة في الفرع ، وانتفاء المانع من القياس ، وإلا فلا نجرى القياس في المقدرات كباقي الأحكام .

---

(١) انظر نبراس العقول ص ١٢٤ .

(٢) انظر المصدر السابق .



المبحث الثالث

التطبيقات الفقهية في القياس في الأبدان

المثال الأول :

قياس هدى الإحصار على هدى محظورات الإحرام في الانتقال إلى الصوم عند عدم وجود الهدى .

وجه القياس :

قياس الهدى الواجب على المحصر على الهدى الواجب على من ارتكب محظور من محظورات الإحرام في الانتقال إلى الصوم عند عدم وجود الهدي بجامع أن كلا هدى تعلق وجوبه بالإحرام [١].

المثال الثاني :

قياس من ترك واجباً من واجبات الحج ولم يجد هدياً على من ارتكب محظوراً من محظورات الإحرام ولم يجد هدياً في الانتقال إلى الصوم .

وجه القياس :

أن كلاً منهما هدى تعلق وجوبه بالإحرام [٢].

ويمكن أن يناقش هذان القياسان :

بأنهما إثبات للإبدال بالقياس ، وهذا لا يصح ، لأن الإبدال من الأمور التعبدية التي لا نعلم العلة التي من أجلها شرعت ، فلا يجري القياس فيها.

---

(١) انظر المهذب ١٩٣٧/٤ .

(٢) انظر المصدر السابق ١٩٣٨/٤ .



ويجاب :

بأن هذين القياسين أجريا في أحكام شرعية قد عقلت علة شرع الحكم فيهما ، ووجدت هذه العلة في فرع آخر ، ولم يوجد مانع من إجراء القياس ، وقد توفرت أركان القياس ، فصح إجراء القياس فيهما .



الخاتمــــة



الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات . وبعد ..

فإنني بعد هذه الجولة التى أمضيتها مع ـ موضوع ـ مالا يجرى القياس فيه ، فى أبوابه وفصوله ومباحثه ، أقف حيث انتهت بى مباحثه مسجلاً أهم النتائج التى توصلت إليها في هذه الخاتمة وهي :

(١) أن القياس يجري في أي مسألة متى توفرت أركانه وشروطه وانتفى المانع ، وعند عدم توفر أركان وشروط القياس أو عند وجود المانع فإن القياس لا يجري .

(٢) أن القياس يجري في المعدول به عن القياس متى ما تعقلت العلة من شرع حكم الأصل فيه ووجدت هذه العلة في الفرع لأن المعدول به عن القياس ثبت بأصل فمتى توفرت أركان وشروط القياس وانتفى المانع صح القياس عليه .

(٣) أن القياس يجري في كل من المقدرات والأبدال وأحكام العبادات متى ما أمكن تعقل العلة في حكم الأصل ووجدت هذه العلة في الفرع .

(٤) أن القياس يجري في الحدود والكفارات عند تعقل العلة وأمكن تعديتها إلى الفرع وانتفى المانع .

(٥) أن القياس لا يجري في الأسباب والشروط والموانع ، إذ المقصود هو ثبوت الحكم وثبوت الحكم حاصل حتى مع نفي القياس في الأسباب والشروط والموانع ، إذ الموجب للحكم هو المعنى المشترك بين الأصل والفرع .



(٦) أن القياس لا يجري في اللغات إذ المقصود من القياس الشرعي هو إثبات الأحكام الشرعية ، والأسماء اللغوية كالزنى والخمر والسرقة ليست أحكاماً شرعية ، وبالتالي لا يمكن إثباتها بالقياس الشرعي .

(٧) لا يجري القياس في الأصل الثابت بالإجماع ، إلا عند معرفة سند ذلك الإجماع ، لأنه ربما كانت العلة في النص - أي سند الإجماع - واقفة لا تتعدى موضع الحكم فلا يجوز القياس عليه .

(٨) أن القياس لا يجري في الأصل الثابت بالقياس ، لأنه إن كان الفرع الثاني علة ثبوته هي نفس علة ثبوت الأصل الأول فلا داعي إلى قياسه على الأصل الثاني ، لأن في ذلك تطويل لا داعي له . وإن كانت العلة التي من أجلها ثبت الفرع الثاني غير موجودة في الأصل الأول فلا يصح ذلك لأن الحكم الثابت بالأصل الثابت عن طريق القياس هو حكم تبعي بحيث يكون وجوده مرتبطاً بالعلة التي يشترك فيها مع الأصل الذي قيس عليه وجوداً وعدماً .

(٩) أن القياس لا يجري فيما دل الدليل على الاختصاص ، لأن القياس يبطل دليل الاختصاص .

(١٠) أن القياس لا يجري فيما لا يعقل المعنى في مورد النص ، لأن العلة وهي أهم أركان القياس غير متحققة .

(١١) أن القياس لا يجري فيما عقل المعنى في مورد النص ولكن لا يلفي مشاركاً ، وذلك لعدم وجود الفرع وهو أحد أركان القياس .



الفهـــارس



أولاً : فهرس الآيات القرآنية









ثانياً : الأحاديث النبوية









ثالثاً : فهرس الآثـار





الأثـــر	قائله	الصفحة
من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم	على	١١٤
نعم تعد عليهم بالسحلة يحملها الراعى	عمر	٤٣١
هششت إلى امرأتي فقبلتها وأنا صائم	عمر	٨٠
واد سال فيه سيل ، فتشعبت منه شعبة	على	٩١
والله لو منعونى عناقاً كانوا يؤدونها إلى رســول الله	أبو بكر الصديق	٤٣١



رابعاً : فهرس التراجم







خامسا : المصطلحات





سادساً : فهرس المراجع

القرآن الكريم

- آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ، مكتبة العلم بجدة ومكتبةابن تيمية بالقاهرة .
- الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، لعبد الله بن محمد الغمازي ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، عالم الكتب ، بيروت .
- اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ، د. عبد الكريم علي محمد النملة ، دار العاصمة ، المملكة العربية السعودية ، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م .
- اثبات العقوبات بالقياس ، للدكتور عبد الكريم على محمد النملة ، مكتبة الرشد، الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ .
- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية فى اختلاف الفقهاء ، د. مصطفى سعيد الخن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٦م .
- الاجتهاد فيما لا نص فيه ، د. الطيب خضرى السيد ، مكتبة الحرمين.
- أحكام الفصول في أحكام الأصول ، أبو الوليد الباجي ، تحقيق عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م .
- الاحكام فى أصول الأحكام ، سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد الآمدي ، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الاحكام فى أصول الاحكام ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .
- أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ، للدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي الربيعة ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .



- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للإمام محمد بن علي الشوكاني ، حققه وعلق عليه الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، دار الكتب ، القاهرة .
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل : لمحمد ناصر الدين الألباني ، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق.
- أساس القياس، لأبي حامد الغزالي ، تحقيق فهد بن محمد السرحان ، مكتبة العبيكان ، الرياض ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م .
- الاستيعاب في معرفة الصحابة ، يوسف بن عبد البر ، مطبوع مع الإصابة لابن حجر ، تحقيق د. طه محمد الزيني .
- أسد الغابة في معرفة الصحابة ، لعز الدين بن الأثير أبي الحسين علي ابن محمد الجزري (٦٣٠هـ) دار الشعب ، القاهرة .
- الإصابة في تمييز الصحابة ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، (٨٥٢هـ) دار الفكر ، بيروت .
- أصول السرخسي للإمام الفقيه أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي ، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٣م .
- أصول الفقه الإسلامي ، د. زكي الدين شعبان ، مؤسسة علي الصباح ، الكويت ، طبعة ١٩٨٨م .
- أصول الفقه الإسلامي ، د. وهبه الزحيلي ، دار الفكر ، سورية ، دمشق
- أصول الفقه ، أ. محمد أبو النور زهير ، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة ١٤٠٥هـ /١٩٨٥م .
- أصول الفقه : لمحمد خضري بك ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار القلم ، بيروت .



- أصول مذهب الإمام أحمد ، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ، الطبعة ١٤١٦ هـ /١٩٩٦ ، مؤسسة الرسالة .
- الاعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٩٨٠ .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، شمس الدين أبى عبد الله بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية ، خرجه محمد عبد السلام إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م .
- البحر المحيط ، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، قام بتحريره د. عبد الستار أبو غده ، وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله، دار الصفوة ، الغردقة .
- بحوث في قضايا اقتصادية معاصرة ، تأليف د. محمد الأشقر ، د. محمد عثمان شبير ، أ.د. ماجد أبو رخية ، د. عمر الأشقر ، دار النفائس ، الأردن ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، مسعود بن أحمد الكاسانى ، الناشر زكريا علي يوسف ، مطبعة الإمام .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، للإمام أبي الوليد أحمد بن محمد بن رشد القرطبي ، تحقيق أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة .
- البداية والنهاية ، للحافظ ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) تحقيق جماعة من العلماء ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، للشوكاني ، محمد بن علي، طبعةالسعادة ١٣٤٨هـ .
- البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني ، تحقيق عبد العظيم محمود الدين ، دار الوفاء ، المنصورة ، الطبعة الرابعة ، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م .



- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ ، مطبعة عيسى البابى الحلبي وشركاه .
- البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها ، د. محمد توفيق البوطي ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعةالأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٧م .
- التبصرة فى أصول الفقه ،أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزأباي الشيرازي ، شرحه وحققه د. محمد حسن هيتو ، دار الفكر ـــ دمشق ، ١٤٠٣هـ .
- تحرير الفاظ التنبيه أو لغة الفقه للإمام محيى الدين يحيى بن شرف ، حققه عبد الغني الدقر ، دار القلم ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .
- تذكرة الحفاظ للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت ـ لبنان .
- تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ، لابن الملقن ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعةالأولى ١٤١٥هـ
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع ، للإمام بدر الدين محمد الزركشي ، دراسة وتحقيق د. عبد الله ربيع ، د. سيد عبد العزيز ، مؤسسة قرطبة، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ/١٩٩٩م .
- تفسير الطبري ، جامع أحكام البيان ، لمحمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٥هـ .
- تفسير القرآن الكريم ، لعماد الدين بن كثير ، دار السلام ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٢م .
- التفسير الكبير ، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) ، الطبعةالثالثة ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت .
- التقريب والإرشاد " الصغير" للقاضى أبي بكر محمد الباقلاني ، حققه وعلق عليه الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م .



- تقريب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق أبي الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني ، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض .
- التقرير والتحبير ، شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال بن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية وبهامشه شرح الإمام جمال الدين الاسنوى ، المسمى نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلىعلم الأصول للقاضي البيضاوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ابن حجر ، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل ، مكتبة ابن تيمية ، الكليات الأزهرية .
- التلخيص في علوم البلاغة ، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب ، ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي ، الطبعة الأولى ١٩٠٤م .
- التمهيد في أصول الفقه ، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبي الخطاب الكلوذاني (٥١٠هـ) ، تحقيق الدكتور مفيد أبي عمشة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ، دار المدني ، جدة ، نشر مركز البحث العلمي ، جامعة أم القرى .
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، للإمام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الاسنوي ، تحقيق د. محمد حسن هيتو ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا النووي ، إدارة الطباعة المنيرية ، بيروت ، لبنان .
- تهذيب التهذيب ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة في الهند ، حيدر أباد الدكن .



- توضيح الأحكام من بلوغ المرام ، عبد الله بن عبد الرحمن البسام ، مطبعة النهضة الحديثة ، مكة المكرمة ، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م .
- التوضيح في حل غوامض التنقيح ، لصدر الشريعة الأصغر عبيد الله ابن مسعود ومع شرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، بميدان الأزهر .
- تيسير التحرير ، للعلامة محمد أمين ، على كتاب التحرير فى أصول الفقه لكمال الدين محمد بن الهمام ، دار الفكر .
- جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (٤٦٣هـ) الطبعة الثانية ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة .
- الجامع الصحيح ، سنن الترمذي ، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار الفكر .
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، لمحمد أحمد عرفه (١٢٣٠هـ) ، ط. دار الفكر ، بيروت .
- حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع ، للعلامة الشيخ حسن العطار (١٢٥٠هـ) المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، مطبعة مصطفى محمد .
- الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن على الماوردي ، حققه د. محمود مطرجي ، وساهم معه د. ياسين الخطيب ، د. عبد الرحمن بن شميله الأقدل ، د. أحمد حاج محمد ، دار الفكر ١٤١٤هـ/١٩٩٤م .
- حجية القياس للدكتور صلاح زيدان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـــ ١٩٨٧م ، دار الصحوة للنشر .
- الحكم الوضعي عند الأصوليين ، سعيد علي محمد الحميري ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م .
- دراسات أصولية في حجية القياس ، للدكتور شعبان محمد إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.



- دراسات حول الإجماع والقياس ، د. شعبان محمد إسماعيل ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م / ١٤١٣هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق محمد سيد جاد الحق ، دار الكتب الحديثة ، بدون تاريخ .
- الذيل على طبقات الحنابلة لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) ط. ١٣٧٢هـ ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .
- الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ، د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ، عبد الله بن أحمد بن قدامة ، مكتبة الكليات الأزهرية .
- الزيادة على النص حقيقتها وحكمها ، د عمر بن عبد العزيز ، مطابع الرشيد ، المدينة المنورة .
- السبب عند الأصوليين ، د. عبد العزيز الربيعة ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، الطبعة الثانية ، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م .
- سلسلة الأحاديث الضعيفة ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨هـ .
- سنن ابن ماجه ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، دار الريان للتراث .
- سنن أبي داود ، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت .
- سنن الدارقطني للإمام علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ) تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني ، ط. ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م دار المحاسن للطباعة ، القاهرة .



- السنن الكبرى ، أحمد بن الحسين البيهقي ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان.
- سنن النسائى لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي (٣٠٣هـ)، دار الريان للتراث .
- سير أعلام النبلاء للإمام محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ) الطبعة الأولى ١٣٠٤هـ ، مؤسسة الرسالة بيروت .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، للإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكبري الحنبلي الدمشقي المعروف بابن العماد ، تحقيق محمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .
- شرح البدخشي المسمى بمناهج العقول على مناهج الوصول في علم الأصول للبيضاوي لمحمد بن الحسن البدخشي ومعه نهاية السول للأسنوي ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان .
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ، للإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد القرافى ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م .
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ، مطبوع مع حاشية التفتازاني، وحاشية الجرجاني ، مراجعة الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .
- شرح فتح القدير ، للإمام كمال الدين محمود بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام على الهداية شرح المبتدى للشيخ برهان الدين على المرغينانى ، ومعه شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد البابرتي ، وحاشية المحقق سعد الله المفتي الشهير بسعدي أفندي ويليه تكملة شرح فتح القدير المسماه نتائج الأفكار في كشف رموز الأسرار لشمس الدين المعروف بقاضي زاده ، دار الفكر ، بيروت ـ لبنان .



- شرح اللمع ، أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي ، تحقيق عبد المجيد تركى ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .
- شرح مختصر الروضة ، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي ابن سعيد الطوخي ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول ، لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٦٧٤هـ ، ٧٤٩هـ) قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الكريم النملة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .
- شرح النووي على صحيح مسلم ، للإمام أبي زكريا محيى الدين يحيى ابن شرف النووي ، (٦٧٦هـ) المطبعة المصرية ومكتبتها .
- الشعر والشعراء ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧م .
- شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، للشيخ الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق د. حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م .
- صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري ، مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- صحيح مسلم ، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ) تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة .
- طبقات الفقهاء ، لابن إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) ط. ١٩٧٨م ، دار الرائد العربى ، بيروت ـ لبنان .



- طبقات المفسرين : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ) تحقيق علي محمد عمر ، ط. ١٣٩٦هـ ، مكتبة وهبه .
- العدة في أصول الفقه ، القاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء البغدادي ، تحقيق أحمد بن علي المباركي ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية .
- العقود المسماه في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانون المدنى الأردني ، د. وهبه الزحيلي ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .
- عقود المعاوضات المالية ، د. أسامه عبد العظيم .
- غاية السول إلى علم الأصول : ليوسف بن عبد الهادي ، تحقيق ضيف الله بن صالح عون العمري ، رسالة ماجستير ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، لعبد الله مصطفى المراغي ، الناشر محمد أمين وشركاه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.
- الفصول في الأصول ، للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، دراسة وتحقيق د. عجيل النشمي ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في دولة الكويت ، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/١٩٩٤م .
- فقه الزكاة ، د. يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة العشرون ١٤١٢هـ .
- الفقيه والمتفقه ، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
- فواتح الرحموت ، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين بشرح مسلم الثبوت ، تحقيق الإمام محب الله بن عبد الشكور ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ /١٩٩٨م .



- القاموس الفقهي ، تأليف سعدى أبو حبيب ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨هـ .
- القاموس المحيط ، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة.
- قواطع الأدلة في أصول الفقه ، للإمام منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي ، تحقيق د. علي بن عباس بن عثمان الحكمي .
- القياس بين مؤيديه ومعارضيه ، د. عمر سليمان الأشقر ، دار النفائس، الأردن ، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .
- كتاب التعريفات ، لعلي بن محمد بن علي أبو الحسن الحسيني الجرجاني، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م .
- كتاب الحدود في الأصول ، للإمام الحافظ أبي الوليد ابن خلف الباجي الأندلسي ، تحقيق نزيه حماد ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م .
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري ، وضحه عبد الله محمود محمد عمر ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور ، الطبعة الأولى ١٩٩٧، دار بيروت .
- لسان الميزان ، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٠.
- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ، تأليف عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي الهيتى العراقي ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ـ لبنان .
- المبسوط لشمس الدين السرخسي ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٣م .



- مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنان ، المنصورة ، مجلة علمية محكمة ، العدد الثامن ، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، مكتبة الفرس ، القاهرة ١٣٥٢هـ .
- المجموع شرح المهذب للشيرازي ، للإمام أبو زكريا محيى الدين بن شرف النووي ، حققه وعلق عليه وأكمله محمد المطيعي ، مكتبة الإرشاد ، جدة ، المملكة العربية السعودية .
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، دار عالم الكتب ، الرياض ، الطبعة ١٤١٢هـ .
- المحصول في علم أصول الفقه ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، دراسة وتحقيق ، د. جابر فياض العلواني ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .
- المحلى ، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة ، وكذلك طباعة دار الفكر.
- مختار الصحاح ، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان ،الطبعة ١٩٨٩م .
- مختصر المنتهى من حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية المحقق الشريف الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة لمختصر المنتهى الأصولي للإمام ابن الحاجب المالكي مع حاشية المحقق حسن الهروي مع هامش شرح العضد ، مراجعة الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .
- مذكرة في إيضاح القواعد الفقهية ، د. محمد عبد الغفار الشريف.
- مرآة الجنان ، عبد الله بن أسعد اليافعي ، مؤسسة الأعلمى ، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ .



- المستدرك على الصحيحين ، للحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) دار الفكر ، بيروت ، ودار الكتب العلمية ببيروت ، تحقيق عبد القادر عطا .
- المستصفى من علم الأصول ، للإمام أبي حامد محمد الغزالي، تحقيق د.محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م .
- مسند الإمام أحمد بن حنبل ، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ ، المكتب الإسلامي، بيروت ، وطبعة محققة بتحقيق أحمد محمد شاكر ، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ ، دار المعارف ، مصر وكذلك طبعة مؤسسة قرطبة.
- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعي ، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ، القاهرة .
- المصنف للحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ .
- المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق حمدي عبد الحميد السلفي ، دار الأرقم ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ .
- المعتمد في أصول الفقه ، تأليف أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، قدم له ، الشيخ خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- معجم أصول الفقه ، خالد رمضان حسن ، مطبعة المدني ، المؤسسة السعودية بمصر ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ، مكتبة المثنى ، ودار إحياء التراث العربي ، بيروت .



- المعجم الوسيط ، قام بإخراجه جماعة من العلماء (الدكتور أنيس ، الدكتور عبد الحليم منتصر ، عطية الصوالحي ، محمد خلف الله أحمد) المكتبة الإسلامية ، استانبول ـ تركيا .
- معجم لغة الفقهاء ، د. محمد رواس قلعه جى ، ود. حامد صادق قنيبي، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ، دار النفائس ، بيروت .
- المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه ، د. عمر بن عبد العزيز ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .
- المغني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن أحمد الخرقي ، تحقيق محمد سالم ، شعبان محمد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .
- المفردات في غريب القرآن ، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ، مصر ١٣٨١هـ .
- مقدمات في أصول الفقه ،د. عجيل النشمي .
- مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري ، د. محمد بلتاجي، مكتبة البلد الأمين ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ .
- منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، أ.د. محمد بلتاجي ، مكتبة الشباب، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .
- المهذب في علم أصول الفقه المقارن ، تأليف الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النمله ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م .
- موطأ مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي ، دار إحياء التراث العربي ، تحقيق محمد عبد الباقي .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق علي بن محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .



- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، العلامة الشيخ عيسى منون ، إدارة الطباعة المنيرية .
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٨٧٤هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتاب ، تحت إشراف وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة .
- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر ، للأستاذ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الرومي الدمشقي ، دار ابن الجوزي ، مكتبة الهندي.
- نصب الراية لأحاديث الهداية لأبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول ، للقاضي ناصر الدين عبد الله ابن عمر البيضاوي ، تأليف جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي ، عالم الكتب .
- نهاية الوصول في دراية الأصول ، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي ، المكتبة التجارية ، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- نيل الأوطار عن أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ، محمد بن علي الشوكاني، تقديم وتعريف د. وهبه الزحيلي ، دار السلام ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م .
- الواضح في أصول الفقه ، لأبي الواء علي بن عقيل البغدادي ، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م .
- الوصف المناسب لشرع الحكم ، د. أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي رسالة دكتوراه ١٤٠٢هـ ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .



- الوصول إلى الأصول ،لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي ، تحقيق د. عبد الحميد علي أبو زيد ، مكتبة المعارف ، الرياض ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .
- وفيات الأعيان ، أحمد بن محمد بن خلكان ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٨م .



فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة



الموضـــوع	الصفحة



الموضـوع	الصفحة



الموضـــوع	الصفحة



الموضـــوع	الصفحة



الموضـــوع	الصفحة



الموضـــوع	الصفحة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموضـــوع	الصفحة



الموضـــوع	الصفحة



الموضـــوع | الصفحة



الموضـــوع	الصفحة






Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)







